6e ANNÉE N° 11 JANVIER-JUIN 1961

SOMMAIRE

Pages

CHRISTIANISMES SOCIAUX ET SOCIOLOGIE DU CHRISTIANISME CHEZ Ernst TRŒLTSCH.

Avant-propos de G. LE BRAS 3

Introduction de J. SEGUY 7

Conclusions des Soziallehren de Ernst TRŒLTSCH (Traduction de M.L. Letendre) 15

François-A. ISAMBERT. *L'analyse des attitudes religieuses* 35

Jacques MAITRE. *Structure et mesure en sociologie du catholicisme* 53

Antonio-A. MARTINS. *L'analyse hiérarchique des attitudes religieuses* 71

Jean SEGUY. *Constitutions ecclésiastiques, rites liturgiques et attitudes collectives. A propos de la ségrégation religieuse des Noirs aux Etats-Unis* 93

W.S.F. PICKERING. « *Religious movements* » *of Church members in two working-class towns in England* 129

G.G.H. DUNSTHEIMER. *Une étude sur la religion vietnamienne* 141

Norman BIRNBAUM. *Nuffield College Conference on the Sociology of Religion* 147

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des périodiques 149

Bulletin des ouvrages 166

CHRISTIANISMES SOCIAUX ET SOCIOLOGIE DU CHRISTIANISME CHEZ ERNST TRŒLTSCH

AVANT-PROPOS

LA notice et la traduction que les Archives *offrent à leurs lecteurs sont l'accomplissement, par deux de nos compagnons de travail, d'un vœu que nous avons formulé dans notre cours de sociologie des religions à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Présentant les sociologues contemporains, nous recommandions chaudement la méditation des* Soziallehren, *et la lecture de quelques passages de la conclusion parut séduire les étudiants qui, pour la plupart, découvraient un auteur* (1). *Dès le lendemain, nous demandions à notre excellente collaboratrice Mme Letendre une traduction intégrale du morceau choisi et M. Jean Séguy, qui partageait notre sentiment d'admiration pour Trœltsch, accepta de revoir le texte et de le faire précéder d'une introduction.*

***

Dans cette introduction, Jean Séguy résume la carrière d'un homme et les caractères d'une œuvre. S'il est permis de réduire en formules simples les intentions et les opérations des maîtres d'une science, nous mettrions en parallèle notre Ernst Trœltsch et ses contemporains Emile Durkheim et Max Weber. Durkheim a construit une sociologie de la religion sur une sociographie des primitifs ; Weber amorce une sociologie des religions par la comparaison entre quelques-uns des grands systèmes ; Trœltsch a tenté la sociologie historique d'une religion (2). *Quel est, dans* Soziallehren, *son problème ? Discerner l'essence du christianisme à travers ses manifestations*

---

(1) Dans ce prologue, nous n'avons en vue que les *Soziallehren*. Sur l'ensemble de l'œuvre d'Ernst Trœltsch, bon exposé de J. Milton YINGER, dans H.E. BARNES, *Introduction to the history of Sociology*, Chicago, 1948.

(2) Nous avons esquissé cette comparaison, lors de la célébration en Sorbonne du centenaire de Durkheim, dans une improvisation que les *Annales de l'Université de Paris* ont résumée (1961).

dans les diverses sociétés où il a vécu, pour appliquer les principes permanents et féconds au monde contemporain. Les fins pastorales et, plus largement, humaines, préoccupent ce luthérien animé par la théologie, mais elles lui laissent une entière liberté d'esprit pour sa recherche, qui est de l'ordre purement scientifique.

« Quelle est l'influence de la théorie fondamentale de la société religieuse sur les autres groupes sociaux ?... quelles influences s'exercèrent, en revanche, sur la communauté religieuse » ; comment l'idée chrétienne s'est réalisée en trois types irréductibles — église, secte, mysticisme — et comment ces types se sont développés au cours de deux millénaires, porteurs de quels germes et de quels espoirs : tel est le problème principal.

***

L'histoire traditionnelle contribue à la solution par l'exposé critique du développement des idées et des faits. Sans elles, nous serions exposés à des spéculations arbitraires sur le contenu des principes fondamentaux et sur leurs applications probables. Troeltsch demande aux meilleurs historiens son information. Harnack et Hauck, Ranke et Volpe, tous les maîtres de l'histoire lui fournissent une abondante matière. Il sait, à l'occasion, remonter jusqu'aux sources. Mais son objet n'est point d'y découvrir des événements ou des anecdotes. Tout son effort tend à une interprétation sociologique de trois états du christianisme : l'âge primitif, le catholicisme médiéval, le protestantisme.

Plutôt qu'un ordre chronologique, Troeltsch suit comme un itinéraire en dents de scie, attentif successivement aux aspects socio-géographiques de l'église territoriale et de l'église privée, à la poussée juridique des papes centralisateurs, aux élans de l'ascétisme, à l'ascension de la philosophie et aux sommets de la loi naturelle et divine. C'est sur ces hauteurs qu'il lui plaît de rencontrer les sectes et, tacitement, le mysticisme.

En chacun des grands mouvements de l'histoire, Troeltsch cherche des inspirations et des conséquences sociales. Les formes que révèlent les institutions, comme la pensée chrétienne, il en veut découvrir la correspondance avec les Ecritures, la tradition, et aussi les adaptations au monde ; il contemple leur signification et leur destin dans la civilisation.

***

Bien que Troeltsch ne fut ni humoriste ni déterministe, chacune de ses méditations aboutit à la vision de courbes paradoxales et fatales (3). *L'église territoriale et l'église privée, nées de la division des royaumes et des domaines, préparaient l'empire carolingien ; l'ascétisme, né d'un mépris du monde, aboutit à la gerbe des forces monastiques et conventuelles pour le service d'une*

(3) En un sens tout différent de son contemporain Benjamin Kidd, dont nous donnerons bientôt quelques extraits.

papauté mondaine ; l'unité de la philosophie médiévale couronne l'antinomie de conceptions sociales jusque dans le sein du thomisme.

Malgré la diversité des problèmes, l'apparente distance des paliers, le fragmentaire des solutions, l'idée d'une continuité de l'histoire est constamment sous-entendue, parfois exprimée par Ernst Troeltsch : c'est une esquisse sociologique de toute l'histoire chrétienne qu'il nous présente.

Plutôt qu'une théorie du développement, Troeltsch nous propose une analyse des relations entre les faits sociaux et les idées, à chaque moment grave où le christianisme et le monde se rencontrent avec éclat. Le choc primitif et le choc du triomphe révélèrent les ressources et l'efficacité de l'éthique prêchée par Jésus, dans la pensée de Paul et d'Augustin, comme dans la structure des classes, des familles et de l'Etat. A ce drame incessant, collaborent la nature et la grâce, le renoncement et la puissance, la vocation et l'ambition ; identifier ces forces contraires, à leur source et à leurs confluents, tel est le programme et tel est l'heureux résultat d'une profonde observation de toute la société en chacune de ses mutations essentielles (4).

***

Problème, méthode, conclusion : Troeltsch apportait aux sociologues des certitudes et des suggestions dont nous voudrions apprécier l'originalité et le destin.

L'idée-mère de son ouvrage avait quelques attaches dans le cerveau de plusieurs contemporains et surtout de Max Weber (5), *les méthodes s'inspiraient des maîtres récents de l'histoire, la nouveauté des conclusions résultait de l'application de ces méthodes rigoureuses à une préoccupation moderne, jusqu'alors mal dégagée de la polémique.*

Troeltsch a posé les problèmes en des termes qui nous semblent, aujourd'hui encore, d'une juste pesée. Il a choisi pour les traiter les seules voies praticables, celles de l'expérience historique. Beaucoup de ses conclusions, en particulier sur les aspects et les effets de l'ascétisme, demeurent, à nos yeux, pleines de force et, pour le moins, stimulantes, fécondes.

Oserait-on s'étonner qu'après un demi-siècle de progrès accéléré des sciences humaines, l'œuvre de Troeltsch appelât des retouches et des extensions ? Les problèmes se sont élargis par les retentissantes découvertes ou la simple publication de textes importants pour la définition de la pensée, des institutions et des mœurs ; par le renouvellement de nos curiosités ; par le bouleversement de nos esprits. La méthode s'est enrichie par des emprunts à toutes les disciplines éclairantes : patrologie et scolastique, économie et droit romain, toutes projettent quelque feu sur l'un ou l'autre des paragraphes. Toujours, le plus précaire sera le détail des proportions et des propositions. Un médiéviste, par exemple, souhaitera que la révolution sociale qui s'accomplit entre la

---

(4) Cette pensée chrétienne, qui dépend de facteurs sociologiques, interprète diversement les dogmes — Trinité ou Rédemption — dans chacun des trois types où elle s'incarne.

(5) Troetsch se sépare de son ami Weber sur des points importants : ainsi sur la fonction du protestantisme dans la naissance du capitalisme et le mouvement de sécularisation.

mort de Charlemagne et le pontificat de Léon IX, que la maturation séculaire des idées grégoriennes, l'explosion longuement préparée des idées conciliaires fussent traitées avec autant de précision que le thomisme ou le baptisme. La trame serrée de l'histoire ne doit-elle pas être suivie continument (autant que le permet la chronographie), le mouvement si capricieux en apparence des idées et des faits ne devenant intelligible que par une observation aussi patiente des siècles obscurs que des siècles d'or ? Pour notre part, nous souhaitons une exploration des vallées d'ombre, comme celles du VII^e^ ou du X^e^ siècle, autant que des sommets du IV^e^ et du XIII^e^ siècle.

Le perfectionnement de la recherche entraînera celui de la typologie (6). *Des trois termes définis par Troeltsch avec tant d'intelligence, on ne saurait analyser avec trop de soin les éléments, pour aboutir à reconnaître des types secondaires et les relations vivantes entre tous les types : l'église engendre les sectes, qui se transforment parfois en églises ; l'institution suscite la réaction du mysticisme, qui se discipline parfois en écoles. Déjà, Niebuhr, si fortement influencé par Troeltsch, s'est attaché à comprendre le passage de la secte à la dénomination, le mouvement de toutes les formes religieuses* (7).

Quand nous aurons achevé l'examen des arbres généalogiques où chaque type aurait un nom, il nous faudrait rechercher dans l'inépuisable série des faits sociaux de toute nature l'explication des parentés et des alliances, des enchaînements et des accidents, des synchronismes et des dépassements. Troeltsch nous invite à cette étiologie et sa voix est entendue aux Etats-Unis, où le rapport entre les structures religieuses et les structures économiques ou sociales est l'objet d'études pénétrantes (8).

***

Toutes ces exigences signifient qu'aucun lecteur sérieux ne suppose chez les auteurs profanes le souffle du Saint-Esprit. On peut imaginer d'autres typologies, d'autres explications, d'autres tendances constantes que celles dont Troeltsch fut impressionné. Le bienfait d'une œuvre est, sans doute, dans un apport de nouvelles certitudes : il est davantage de stimuler les esprits en faisant surgir les problèmes et en suggérant les voies de solution. C'est en lisant Troeltsch lui-même que l'on aura chance de faire ces découvertes. Sa pensée se prolongera par nos résistances comme par nos adhésions. Que cet hommage soit un prélude à la célébration du centenaire de la naissance d'un sociologue aussi généreux que génial.

Gabriel LE BRAS.

---

(6) Troeltsch lui-même a perfectionné la notion weberienne du type (bien caractérisée par J. GROSCLAUDE, *La sociologie juridique de Max Weber*, thèse Fac. de Dr., Strasbourg, 1960), en substituant à l'image mentale obtenue par rationalisation utopique une représentation concrète des réalités historiques.

(7) H.R. NIEBUHR, *The Social sources of denominationalism*, 1929.

(8) Excellentes indications sur la pensée de Troeltsch et son destin, chez Frederick A. SHIPPEY, *Sociological Forms of Religious Expression in Western Christianity*, dans *Religion in Life*, 1958.

ERNST TRŒLTSCH ET SES *SOZIALLEHREN*

LA vie d'Ernst Troeltsch (1865-1923) s'inscrit dans le cadre d'une carrière universitaire (1). Fils d'un médecin il s'était intéressé, adolescent, aux sciences naturelles, aux aspects théoriques de la médecine, aux études classiques. Comme d'autres, il connut la tentation de la philologie. Cependant, d'un de ses maîtres d'un *Gymnasium* « où il y avait merveilleusement peu d'heures de cours », il avait pris le goût de l'histoire. Il la considérait déjà comme le reflet des institutions ; aussi pensa-t-il un moment étudier le droit, qui lui en donnerait la clef. Finalement, il opta pour la théologie, seule branche vivante du savoir, à son avis, en une époque où l'histoire universitaire se réduisait à une chronique des faits militaires et diplomatiques et où la recherche spéculative profane versait plus ou moins entièrement dans un biologisme étroit. La théologie, au contraire, offrait, à peu près seule, une échappée vers la métaphysique et l'histoire. Etudiant avide de savoir, Troeltsch que le pastorat luthérien actif n'attirait pas particulièrement, bifurqua vers l'enseignement dès après sa thèse de doctorat, sans refuser pour autant de prêcher lorsque l'occasion s'en offrait. D'abord chargé de cours à l'Université de Göttingen (1891), puis professeur de théologie à Bonn (1892), il obtint en 1894 une chaire dans la même matière à l'Université de Heidelberg, et occupa ce poste jusqu'en 1915. Il connut là Max Weber dont la pensée devait exercer une très grande influence sur ses propres spéculations. De la théologie ,Troeltsch passa à la philosophie, en 1915, lorsqu'on lui offrit, à Berlin, la chaire de Schleiermacher. Comme son ami le sociologue Max Weber, il étudiait le passé un œil sur le présent, à moins qu'il ne soit plus exact de dire : il tentait d'expliquer le présent par l'exploration du passé. Démocrate convaincu, il n'avait pas signé le fameux « manifeste des quatre-vingt-treize » proclamant la solidarité de *l'intelligentzia* allemande avec l'Empereur Guillaume dans la guerre de 1914-18 (2). Il fut un observateur aigu de la vie politique de cette époque et prit la plume pour dire ses opinions anti-chauvinistes et parlementaristes (3). Elu à la Diète prussienne en 1919, il devint sous-secrétaire parlementaire du ministre prussien de l'éducation, mais joua un rôle mineur dans ce poste. Ces activités ne diminuèrent pas le rythme de ses travaux scientifiques, dont certains ne virent le jour qu'après sa mort, survenue en 1923.

---

(1) Biographie de Troeltsch dans Walter KOHLER, *Ernst Troeltsch*, Tübingen, Mohr, 1941, VII-421 p. Brèves indications dans Karl MANNHEIM, art. *Troeltsch (Ernst)* in *Encyclopedia of the social Sciences*, t. XV, p. 106-107. Sur la genèse de ses idées, Troeltsch écrit lui-même une esquisse très intéressante, *Meine Bücher*, reproduite dans ses *Gesammelte Schriften*, t. IV, *Aufsätze zur Religionsgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1925, p. 3-18.

(2) Michael de LA BEDOYERE, *The Life of Baron von Hügel*, Londres, Dent, 1951, p. 281-282.

(3) Ses interventions dans différents périodiques furent publiées en un volume *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik* 1918-22, Tübingen, Mohr, 1922. Spektator était le pseudonyme dont Troeltsch signait ses articles non-scientifiques.

***

L'œuvre de Troeltsch représente plus de quatre mille pages imprimées. Le passage reproduit ci-dessous, et qui résume le mieux, semble-t-il, les principales idées de son auteur, constitue la conclusion de *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), l'ouvrage par lequel il est le plus connu (4).

Ce travail monumental répond à quatre préoccupations. Troeltsch se demande ce que le christianisme peut pour notre monde moderne. Ceci l'amène à considérer quel est son enseignement en matière sociale et ce qu'il a été, non pas dans une seule confession, mais dans toutes les églises et les sectes occidentales, depuis son origine. De là, il s'interroge sur l'influence exercée par ces idéaux divers et aux différentes époques, dans la formation du monde moderne. Enfin, car cette problématique commence à connaître un certain succès, il veut savoir si l'enseignement dont il débrouille les types et les étapes n'apparaît pas comme le fruit d'une situation sociale donnée. Au fond nous avons affaire à l'examen de conscience d'un théologien qui utilise une méthode historique et sociologique.

Théologien, Troeltsch est libéral au sens de ce mot dans l'Allemagne et le protestantisme de son temps. De par sa formation et ses penchants, il goûte peu la contemplation pure. Il désire apporter sa contribution à la constitution d'un christianisme moderne, car, pour lui, les exhortations vertueuses de l'orthodoxie luthérienne sont tout à fait inadéquates aux exigences du moment. C'est pourquoi il cherche à saisir l'« essence » du christianisme. Mais là où Harnack trouve la réponse dans l'exploration du christianisme primitif dont il croit les positions normatives, Troeltsch pense, au contraire, connaître cette « essence » dans l'histoire totale et qui se continue. On peut en saisir quelque chose en examinant le passé dans l'exubérance de sa vie « orthodoxe » et « hétérodoxe » et en sondant le présent dans ses appels et ses besoins, qui sont à la fois fruit du passé religieux et de circonstances nouvelles. On vivra ainsi l'essence insaisissable de la révélation chrétienne qui ne se contemple ni ne s'abstrait. A la base de cette conception, il y a, évidemment, non pas un système philosophique à proprement parler, mais une certaine tendance idéaliste. Néo-kantien après avoir évolué un temps dans le sillage de Schleiermacher et de Ritschl, puis demandé ses lumières au spiritualisme de Lotze, il croit à un impératif catégorique dans l'ordre religieux. Il tente « d'accorder Kant et Schleiermacher ». Inspiration et révélation sont des catégories de la conscience. La religion, comme le sentiment chez Schleiermacher, unifie la conscience. Celle-ci dans son retour sur elle-même, prend contact avec une réalité transcendante. L'organisation interne de la conscience garantit l'authenticité de cette « touche ». A partir de cet *a priori*, Troeltsch se penche sur les religions en historien. En toutes, il voit des manifestations de l'idéal. Toutes s'efforcent de créer des normes qui tendent à une fin transcendante et au progressif détachement de l'homme par rapport à la *Naturgebundenheit*. Les unes le font par une assise extérieure imposée, légaliste, les autres par un appel au détachement. Le christianisme présente seul toutes les caractéristiques des autres formes religieuses et les transcende par sa conception de la personnalité et de la paternité de Dieu. C'est donc la religion la plus haute que nous connaissions. Nous n'entrerons pas dans la critique de ces positions. Elles nous montrent comment pour Troeltsch l'histoire

---

(4) Une première partie intitulée *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, avait paru dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. 26 à 30, 1908-1910. Il y était question de l'Eglise ancienne, du catholicisme et du luthéranisme. Ce travail, complété et revu, parut sous le titre *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* en 1912, Tübingen, Mohr, XVI-994 p., comme premier volume des *Gesammelte Schriften*. Cette œuvre de Troeltsch a été traduite en anglais et en italien.

constitue une nécessité de son système. L'*a priori* du point de départ rend vaine toute preuve concrète, par ailleurs la religion se manifeste sur le terrain, dans les individus, les institutions, les valeurs culturelles, et non pas dans un livre sacré de caractère dogmatique. Et si son essence se trouve dans ses manifestations, il faudra inévitablement la cerner par la recherche historique et sociologique, sans oublier aucun des phénomènes dits « hérétiques » par les orthodoxies diverses (5).

***

Ces prémisses postulent un dépassement plus ou moins heureux de l'historicisme, et une sociologie idéaliste. Si la dialectique de Hegel, pour qui l'idée se développe dans le monde et s'impose à lui, est étrangère à Troeltsch, il manifeste cependant, des penchants pour une solution assez bizarrement semblable, en partie au moins. Par un tour de passe-passe, dont il ne semble pas avoir été totalement dupe, il tient que dans l'expérience de l'homme Jésus, la transcendance se manifeste dans le monde. A partir de ce « moment », elle doit compter avec les aléas de l'histoire, les résistances de l'homme et les pressions de la société. L'idée religieuse vit, selon lui, dans les individus. Elle donne naissance à des « contenus de culture » dont sortent des « tendances ». Contenus et tendances peuvent être groupés en « types » selon leurs affinités et leurs analogies. L'histoire se trame autour de ces « types ». Les circonstances politiques, économiques ou sociales à une époque donnée poussent tel ou tel d'entre eux au-devant de la scène, par la pression qu'elles exercent sur l'idée. Celle-ci n'est pas en cause, puisqu'elle demeure au-dessus de la mêlée. De même les formes qu'elle assume ne constituent pas des déviations mais des manifestations de son contenu explicite ou implicite. Toutes les églises, toutes les sectes, tous les groupements mystiques issus de la proclamation de Jésus ont donc droit à une attention entière si l'on veut saisir l'essence du christianisme. Elles sont autant de réponses à des circonstances sociales données. Mais en même temps, les enseignements des églises et des sectes exercent une influence sur la société. Troeltsch ne nous dit pas comment. Il fait confiance, au fond, aux prémisses méthodologiques de Simmel et de Max Weber (6). D'ailleurs il reprendra les grandes et classiques analyses de ce dernier sur le protestantisme et le capitalisme. On voit que le théologien ne perd pas de vue son propos : démontrer, contre les marxistes, l'autonomie de la révélation chrétienne par rapport aux conditions sociales, définir l'apport du passé ecclésiastique à la construction du monde moderne, et enfin dégager la possibilité d'une nouvelle synthèse dans la logique du message de Jésus. Le monde moderne est un type comme ceux du passé. Comme eux, il est susceptible de faire surgir un néo-christianisme (7) adéquat à ses besoins.

***

Il fallait replacer l'œuvre de Troeltsch dans le cadre de sa problématique.

---

(5) Sur la philosophie de Troeltsch on consultera Carlo ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florence, Sansoni, 1951, p. 42-85 ; Edmond VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch*, Strasbourg, Istra, 1922, 73 p. Les idées de Troeltsch sur l'histoire ont attiré l'attention d'un grand nombre de chercheurs. On retiendra, en français, J.R. de SALIS, « La théorie de l'histoire selon Ernst Troeltsch » in *Revue de Synthèse Historique*, XLIII, 1927, p. 1-13 ; Raymond ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, 357 p. Le travail le plus récent sur cette question semble être celui de A. WAISMANN, *Ernst Troeltsch o el drama del historicismo*, Cordoba, Direccion general de publicidad de la Universidad de Cordoba, 1955, 63 p.

(6) On aperçoit nettement l'incapacité de Troeltsch à cerner les problèmes épistémologiques de la sociologie en lisant *Religion Wirtschaft und Gesellschaft* (1913), dans *Gesammelte Schriften*, t. IV, p. 21-33, et *Zum Begriff und zur Methode der Soziologie*, *ibidem*, p. 705-720.

(7) Le mot, bien entendu, n'est pas de Troeltsch. Il n'a aucun sens dans sa vision du monde.

Elle en limite certainement la portée. Mais on se trouve d'autant plus libres pour exposer ce qui, dans ce monument que sont les *Soziallehren*, contribue à en faire un des travaux les plus passionnants et les plus stimulants pour le sociologue du christianisme. Troeltsch ne se propose d'ailleurs pas d'élaborer une sociologie du phénomène chrétien, mais simplement de préciser et de mettre en perspective la position de ses différentes manifestations vis-à-vis du monde profane. Ayant eu à recenser un ouvrage sur la doctrine sociale du christianisme, notre auteur en avait constaté la faiblesse méthodologique. Toute la production « orthodoxe » sur le sujet présentait peu ou prou les mêmes déficiences. Aussi une recherche moins confessionnellement orientée s'imposait-elle à son avis. Il se proposa donc, en conformité avec les prémisses de sa pensée, d'exposer les enseignements qui avaient été au cours de l'histoire ceux des églises et des groupes chrétiens en face du « monde ».

Troeltsch part de l'Evangile. Il y constate d'abord l'indépendance du message de Jésus par rapport aux conditions sociales de l'époque. Certes, le prophète de Nazareth s'adresse spécialement aux pauvres et aux simples. Il ne leur propose pourtant pas un message social. Il se tourne vers eux parce que les richesses détournent généralement des soucis du Royaume. Jésus ne fonde aucune église ou secte. Il prêche la communion avec le Père, l'amour entre tous les hommes et l'indifférence vis-à-vis du monde. Il ne propose aucune ascèse sinon l'acceptation des circonstances et conditions de vie. Au cœur de sa proclamation, on trouve une estime infinie de l'homme individuel et une affirmation claire de l'égalité de tous les individus au regard de Dieu. Une fraternité se crée autour de Jésus. Après sa mort, elle s'organisera autour du culte de sa divinité, conception née des besoins du groupe à la recherche de sa cohésion.

Le christianisme de Saint Paul constitue le second type auquel notre auteur s'arrête. Ici, Troeltsch croit reconnaître une deuxième étape sociologique. La communauté des fidèles du Christ s'accroît. Elle prend des positions nouvelles vis-à-vis de la société. Les rapports d'égalité entre hommes sont réduits à la sphère des croyants et limités par l'idée de prédestination. Les différences sociales sont reconnues et intégrées dans une éthique paternaliste. La famille est honorée, l'Etat accepté comme venant de Dieu, la société admise telle qu'elle est.

Le troisième type historique de l'analyse de Troeltsch est celle du catholicisme primitif. La communauté se structure et se différencie. Le sacerdoce entre en ligne. Le « Monde » devient une realité antithétique de l'Eglise. L'ascèse fait son apparition. L'égalité des chrétiens entre eux devient plus nuancée. Evêques et prêtres, moines, laïcs occupent des places et jouent des rôles divers et subordonnés dans l'organisme ecclésiastique. Les écrivains et les pasteurs chrétiens commencent à théoriser à l'égard du monde. La *lex naturae* du stoïcisme est intégrée dans leur enseignement. La loi de Moïse devient la loi de la raison à laquelle toute loi humaine doit se mesurer pour prétendre à l'universalité. Mais, à cause du péché, la loi humaine manque toujours d'une certaine perfection. Elle peut même s'en éloigner volontairement parfois. Elle devient, dans ses aspects coercitifs, punition et remède du péché, médecine dans la guérison de l'homme ancien. L'Etat n'est plus, désormais, simplement accepté, mais intégré comme instrument du dessein de Dieu. De même tous les éléments honnêtes de la société.

Dans le quatrième type, celui du catholicisme médiéval, on assiste, grâce à un enchaînement particulier de circonstances diverses, à une création originale ; la civilisation unitaire médiévale. Eglise et Etat, sans se confondre, se superposent. L'Eglise tend toujours à soumettre l'Etat à ses ordres. En effet, l'Etat doit mener la Société à sa fin naturelle qui est le bien des individus et de la collectivité en ce monde. Mais seule l'Eglise peut dire en quoi consistent et ce bien et les moyens

de l'atteindre. On est arrivé au point où, grâce à l'acculturation de la *lex naturae* du stoïcisme, la loi ne peut plus exister que par l'Eglise. Celle-ci a admis l'imperfection de l'hypothèse dans laquelle nous vivons et la justifie sans la vouloir changer. Elle fait partie du pèlerinage vers l'éternité et les joies du Paradis. La soumission est un devoir, l'égalité nous sera accordée dans le monde à venir. Pourtant, dans le corps même de l'Eglise, les ordres religieux réalisent l'égalitarisme et le communisme d'amour des premières communautés chrétiennes. La hiérarchie ecclésiastique s'occupe des relations avec l'au-delà et du salut de chaque âme sans distinction de statut social. Les laïcs contribuent, chacun à sa place dans l'organisme socio-religieux, au bien aller du tout où l'individu trouve ce qui lui est dû dans une soumission filiale à des supérieurs paternels qui le mènent à sa fin, définie par l'Eglise responsable elle-même du bonheur du ciel. Idéalement au moins.

En somme, de l'Evangile à la fin du Moyen Age, les conceptions sociales des différents types du christianisme revêtent des formes diverses, que l'on pourrait symboliser la première par une droite horizontale. la seconde par un cercle, la troisième et la quatrième par une pyramide.

Certes, Troeltsch met plus de nuances dans ses analyses. Il signale, en particulier, les étapes intermédiaires entre le catholicisme primitif et le catholicisme médiéval. Il tente, également, de montrer la permanence, en marge de cette civilisation unitaire, de groupes dits hérétiques, qui n'admettent pas l'acculturation de la *lex naturae*. Pour eux (vaudois, wycleffiens, hussites, taborites, frères bohêmes, etc.), la loi de nature équivaut à la loi de grâce. L'égalité idéale doit être mise en pratique. D'où le rôle de certains de ces groupes dans les révolutions paysannes du Moyen Age.

***

Avec la désintégration du Moyen Age, la belle civilisation unitaire disparaît. Troeltsch nous mène désormais sur le terrain protestant. Pourtant, il se plaît à le souligner, les temps modernes ne commenceront que deux siècles plus tard. En effet, le luthéranisme demeure entièrement imprégné des principes « réactionnaires » de la civilisation unitaire médiévale. En un sens, il est presque plus retardataire que les théologiens scolastiques, qui, théoriquement au moins, reconnaissaient le droit à l'insurrection et à la révolte si le prince violait les principes de la *lex naturae*. De ce côté-là, on ne peut encore parler d'ère nouvelle. Luther et ses co-réformateurs apportent néanmoins une contribution très intéressante à ce qui deviendra le monde moderne, par leur idée de la vocation professionnelle (*Beruf*). Le salut n'est plus une affaire de degrés, suivant le statut social. Pour le réformateur allemand, tout métier y mène avec autant de chance. Inutile d'aller au monastère pour être plus sûr de son affaire. Le métier séculier revêt ainsi une valeur nouvelle par rapport aux réalités religieuses. Meilleur l'on sera dans son insertion professionnelle, plus proche on sera du salut. Mais l'admission de l'Etat et de la loi séculière comme impératifs moraux réduit de beaucoup la contribution luthérienne à l'avenir.

Dans le calvinisme, Troeltsch voit des éléments plus positifs. En dépit de l'enseignement du maître de Genève sur la prédestination et sur la soumission aux magistrats, l'individu garde ici un droit, que le luthéranisme lui refusait, de s'élever contre les mauvais dirigeants politiques. Surtout, grâce à la rencontre entre certains éléments psychologiques de la théorie calviniste sur la prédestination et une conception du métier semblable à celle de Luther, on voit apparaître sur le terrain genevois des possibilités nouvelles d'épanouissement individuel et collectif. Avec plus de nuances que Max Weber, Troeltsch dit les

liens qui unissent calvinisme et capitalisme. Cependant, ni le luthéranisme ni le calvinisme n'apportent beaucoup d'éléments nouveaux par rapport à la *lex naturae*. Tous deux la conçoivent encore comme les théologiens médiévaux. Pour trouver une attitude différente, qui accorde une autonomie à l'individu et une valeur au travail en soi, il faudra attendre la philosophie des Lumières.

La démocratie bourgeoise et capitaliste prend naissance de ce mouvement et non de la Réforme du XVI^e siècle, bien que par l'intermédiaire de l'*Aufklärung* bien des idées des mouvements sectaires du XVI^e siècle aient été transmises jusqu'à nous.

Troeltsch arrête ses analyses à la fin du XVIII^e siècle. Ici finit un monde. Le nôtre se construit sur des bases assez différentes. Le savant professeur d'Heidelberg n'est pas allé jusqu'au bout de son dessein. Il croyait trouver chemin faisant le matériau qui permettrait de tracer les grandes lignes d'une synthèse pour notre temps. Il en laisse le soin à l'avenir et aux hommes qui le vivront.

Notre résumé, ridiculement rapide, donne une idée très étriquée de l'œuvre de Troeltsch. Il faut lire ses analyses pour se rendre compte de leur richesse. Elles fourmillent, — en dépit du caractère parfois dépassé de la documentation historique, de prémisses sociologiques contestables ou d'incompréhensions nombreuses, — de suggestions et de raccourcis profonds et stimulants.

***

On ne s'arrêtera pas sur le côté arbitraire de la typologie historique de notre auteur ni sur les lacunes géographiques évidentes de son travail. Il faut, par contre, attirer l'attention sur la typologie des formations religieuses qui constitue la clef et le moteur de ses analyses. Pour lui, le christianisme connaît trois types de structures : l'église, la secte et la mystique. En vérité, cette division ne lui est pas absolument propre. Max Weber l'avait entrevue avant lui. Mais là où ce dernier avait suggéré intuitivement un type-idéal, Troeltsch, familier de l'histoire et des institutions chrétiennes, nous donne des analyses très pénétrantes. On ne saurait mieux faire qu'y renvoyer le lecteur. En gros, cependant, on peut dire que, pour lui, l'église est institution de grâce, ouverte à la multitude, recherchant plus l'extension que l'intensité et ouverte à la culture, qu'elle prétend dominer et intégrer. La secte, par contre, se présente comme un groupement volontaire de croyants, un petit cercle d'élus, désireux d'intensité individuelle et hostiles ou, au minimum, indifférents à la culture. La mystique, essentiellement incapable de fécondité sociologique, se veut toute entière individualiste.

Troeltsch a ensuite établi un lien entre sa typologie et l'attitude des groupes vis-à-vis de la *lex naturae*. C'est grâce à ces équivalences qu'il arrive à déterminer l'apport de chaque forme historiquement ou phénoménologiquement assumée par le christianisme à la formation du monde moderne. On peut contester certaines de ces conclusions, mais l'ensemble demeure digne de retenir l'attention.

Cette sociologie historique basée sur l'étude des types et sur une perpétuelle dialectique entre les polarités de tendances à l'intérieur des types mêmes, a atteint un résultat que son auteur ne se proposait peut-être pas explicitement et qui restera un de ses titres de gloire les plus louables : elle a, en ce domaine, tiré la recherche des disputes confessionnelles, en lui procurant une base objective. En effet, toute église se prétend seule Eglise et voit beaucoup de sectes autour d'elle. Toute secte se croit également seule Eglise et ne connaît en dehors d'elle que « synagogues de Satan ». Les types de Troeltsch ont aidé à désamorcer certains termes de leur contenu explosif et, c'est un fait, on parle facilement de sectes ou d'églises au sens sociologique dans les pays où l'enseignement du maître d'Heidel-

berg est très répandu. L'admission de ces points de vue a d'ailleurs permis de pousser plus loin la recherche et de considérer qu'un corps ecclésiastique a pu passer par plusieurs étapes typologiques. Des représentations propres correspondent à chacune d'elles. On a pu s'inquiéter des coordonnées sociales de ces transformations et ainsi faire progresser la connaissance des conditions dans lesquelles le phénomène religieux naît et se développe. Dans cette perspective, l'œuvre de Troeltsch a démontré une fécondité qui n'est pas sur le point de s'épuiser.

***

L'histoire du christianisme, au sens le plus large du mot, a beaucoup gagné à certaines conséquences des prémisses philosophiques et de la méthode typologique de notre auteur. Jusqu'à lui, on possédait de simples histoires confessionnelles des différentes confessions. Depuis les *Soziallehren*, on a compris, en certains quartiers d'abord, puis de plus en plus amplement, que l'histoire du phénomène chrétien, de la vie à partir du message du Christ, n'était pas épuisée par ces ouvrages où une église seule retraçait les étapes de son existence. L'étude de l'hérésie s'imposait comme une nécessité aujourd'hui volontiers admise. Dans le domaine de cette réhabilitation historique et sociologique des sectes, Troeltsch a joué un rôle déterminant. Max Weber avait, avant lui, attiré l'attention sur l'intérêt des sectes d'origine protestante dans l'investigation des origines de l'esprit capitaliste (8). Son ami et disciple élargit de beaucoup cette problématique. Dans ses *Soziallehren* il a traité des sectes médiévales autant que des modernes, dans la perspective de leur position vis-à-vis de la *lex naturae* et de leur contribution au monde contemporain. Il conçoit le phénomène sectaire comme une forme originale du phénomène chrétien et suit son développement au cours des siècles parallèlement à celui des églises. Pour lui, le *communisme d'amour* de la prédication évangélique et sa conception individualiste et volontaire de la vie chrétienne se manifestent dans ses petits groupements marginaux, tandis que les églises abandonnent ou subordonnent ces traits originels. La secte veut faire régner la loi du Christ dès maintenant dans le monde, cette loi, exposée dans le Sermon sur la Montagne étant l'équivalent de la *lex naturae* pure et simple. Suivant les moyens envisagés pour arriver à cette fin, les sectes sont militantes ou pacifistes. Troeltsch ne prétend pas, cependant, que toute tendance au radicalisme ait disparu des églises. Il croit reconnaître dans le monachisme catholique une intégration des aspirations radicales et individualistes de l'Evangile. Mais, contrairement aux ordres religieux du catholicisme, et à cause de leur position marginale, les sectes médiévales n'exercèrent que peu ou pas d'influence sociale. Il en va autrement, dans une certaine mesure, de celles nées en terrain protestant. Troeltsch remarque finement que le luthéranisme naissant doit le plus intime de son message à la mystique catholique et qu'il en a gardé une certaine propension au petit groupe, d'édification, d'où naîtra le piétisme. Il a eu beau persécuter les sectes, il n'est pas tant s'en faut, exempt de tendances sectaires en ses origines, la mystique, dont il tire sa première inspiration, ayant fleuri surtout dans les ordres religieux du catholicisme. Dans ces derniers, notre auteur voit une intégration du motif sectaire. Le calvinisme présente également des traits sectaires encore plus accusés. Il pratique, en effet, à l'origine, une stricte excommunication et Troeltsch voit en la Genève de Calvin une secte territoriale. Tout cela ne va pas empêcher les Eglises protestantes de persécuter des mouvements marginaux qui naîtront

(8) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. XX-XI, 1904-5, reproduit dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, t. I, 1920.

sur leur terrain, ni ceux-ci de se multiplier. Dans l'ensemble, pour des raisons semblables à celles qui interdirent aux sectes médiévales d'exercer une influence sociale profonde, les groupements parallèles de la Réforme, en dépit de tentatives révolutionnaires sporadiques, atteignent peu le monde extérieur. Pourtant, par une série de circonstances, de rencontres et de croisements entre l'éthique calviniste et l'ascétisme sectaire, entre la notion de libre examen calviniste et de *Covenant* puritain, grâce encore à la fusion qui se fera au niveau de l'*Aufklärung* entre le spiritualisme mystique para-protestant et l'attitude des sectes vis-à-vis de l'Etat en particulier, le sectarisme protestant a joué un rôle non négligeable dans la naissance du capitalisme, dans la conquête de la liberté d'opinion, de la tolérance religieuse et de l'autonomie de l'individu (9). Une fois de plus, on doit renvoyer ici aux analyses de Troeltsch lui-même dont notre résumé ne donne qu'un pâle reflet.

***

On peut discuter bien des idées de Troeltsch. On ne saurait, par contre, nier la fécondité de son œuvre. Quasiment tous les travaux de sociologie historique publiés dans les pays germaniques et anglo-saxons se réclament de lui. Les travaux de Joachim Wach, si féconds eux aussi, se réfèrent constamment aux développements de notre auteur. Les brillantes analyses de Richard H. Niebuhr, sur la religion aux Etats-Unis, ont pris leur départ de ses réflexions. La France elle, semble ignorer ce géant. On espère que les pages qui suivent donneront à beaucoup de sociologues de la religion dans notre pays, le désir de lire les *Soziallehren* dans leur texte intégral (10).

Jean Séguy.
C. N. R. S.

(9) Ces idées sur l'apport des sectes protestantes à la civilisation moderne avaient été d'abord exposées par Troeltsch dans *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Berlin-Munich, Historische Bibliothek, t. XXIV, 1911, volume qui fut traduit en anglais sous le titre *Protestantism and Progress*, 1912.

(10) On peut avoir recours, si l'on ignore l'allemand, à la traduction anglaise d'Olive Wyon, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, Allen and Unwin, New York, The Macmillan Cy, 1931, 2 vol., plusieurs réimpressions.

CHRISTIANISME ET SOCIÉTÉ

Conclusions des *Soziallehren* (*)

ICI se termine notre analyse. Nous n'avons pu la mener d'une façon exhaustive au-delà du XVIII^e siècle. Les développements ultérieurs, jusqu'à notre époque, n'ont pu qu'être effleurés. A partir du XIX^e siècle, en effet, toute l'histoire de l'Eglise se trouve ressortir à des situations nouvelles. Par suite de l'effritement du complexe unitaire caractérisé par les Eglises d'Etat et du processus parallèle d'émancipation de la pensée moderne, elle ne se trouve plus en face d'un idéal d'unité bien défini. De même, la doctrine sociale des groupes chrétiens subit depuis lors une indéniable désintégration et entretient, avec le monde, des rapports de dépendance qui varient sans cesse. Ces groupes évoluent désormais sur un terrain nouveau, celui de la société bourgeoise et capitaliste moderne et des Etats bureaucratico-militaires. Le lien entre l'Etat et la religion s'est relâché ou a, même, tout à fait disparu. La théorie sociale est sortie d'une enfance essentiellement liée à l'Antiquité, à la Bible et à la Théologie pour s'épanouir en une science indépendante, qui examine d'un regard neuf les rapports entre le sol et la population, les relations de l'infra-structure économique avec la superstructure intellectuelle, les lois et les conditions sociologiques de toute communauté organisée ; cette théorie sociale a dépassé de loin la doctrine sociale des Eglises.

Surtout, la bourgeoisie moderne, le droit naturel, l'émancipation du quart-état et, enfin, le rationalisme scientifique ont créé une nouvelle conception sociologique et rationaliste de l'individualisme. Cette théorie, tout en entretenant encore quelques rapports avec les idées anciennes de l'individualisme chrétien, s'oppose cependant nettement à celui-ci par son esprit optimiste et égalitaire. Les attaques dirigées contre cet atomisme essentiellement individualiste et démocratique, tel qu'il se manifeste même au sein du communisme et du socialisme, ne sont qu'en partie inspirées par la doctrine sociale de l'Eglise. Elles proviennent également de quartiers où règne le scientisme biologique ou un organicisme platonicien, tous deux nettement opposés à la pensée fondamentale de la doctrine sociale chrétienne. Par ailleurs, il se peut que, dans l'avenir,

---

(*) On a traduit ici, avec le consentement de l'Editeur, l'ensemble des conclusions des *Soziallehren*, pp. 965 à 986 de l'édition de 1912. Les sous-titres sont du traducteur. (N.D.L.R.).

des circonstances purement économiques apportent des restrictions réelles à l'individualisme moderne et neutralisent la concurrence commerciale qui fait rage depuis deux cents ans et que l'individualisme bourgeois avait su étendre à toute la planète. Le partage des sphères de production et l'influence des producteurs pourraient, en effet, procurer des revenus assurés. Mais, pour la détermination de ces sphères de production, il faudra restreindre la mobilité de la population comme la reproduction de l'espèce dans des limites imposées.

Il est probable que l'individualisme radical apparaîtra bientôt comme un entre-acte séparant notre ancienne civilisation et une nouvelle civilisation de contrainte. Le rôle de l'individualisme aura consisté à relever une à une les pierres de la maison démolie pour bâtir ensuite un nouvel édifice. Quel sera l'aspect de la nouvelle maison et quelles possibilités elle offrira à l'épanouissement de l'éthique chrétienne et de la doctrine sociale du christianisme, nul ne peut le savoir aujourd'hui. Mais cette dernière contribuera à la construction à la fois par son bon sens et son individualisme métaphysique. Mais elle aura affaire à de nouveaux entrepreneurs et dépendra, comme eux, des particularités du sol et des matériaux.

Dans ces conditions, il est impossible de décrire la situation actuelle et d'en déduire les principes généraux pour l'avenir. Car, même si l'on voulait s'en tenir à la simple description des différents courants, programmes et groupes chrétiens actuels, la situation est tellement compliquée que cela offrirait matière à tout un ouvrage. En guise de conclusion à cette étude il ne reste donc plus qu'à fixer brièvement les résultats en quelques affirmations générales, sans aborder de plus près les problèmes particuliers que pose le présent.

Notre recherche est partie d'une réflexion sur les possibilités et les devoirs moraux et sociaux actuels du christianisme. Nous sommes ensuite remontés au point où la forme sociale sous laquelle s'exprimait l'idée religieuse se dégageait des liens qui la rattachaient aux structures sociales profanes. Nous avons ainsi découvert que ces rapports assument des formes très différentes selon, d'une part, les diverses façons de concevoir l'idéal chrétien et, d'autre part, la manière dont, sur le plan de l'organisation, cette réalisation s'est accomplie d'elle-même pour chaque conception. Dès lors, notre analyse a cherché à saisir le développement des divers groupes et églises et l'itinéraire de l'éthique sociale correspondant à chacun de ces développements. Elle a, enfin, mis en relief comment toutes ces organisations sociales sont conditionnées par la situation générale de la civilisation, et s'est vue contrainte de soulever sans cesse la question de savoir à quel rapport réciproque d'influences elle avait affaire dans chaque cas.

C'est ainsi que les conclusions de notre analyse embrassent finalement dans sa totalité la question de l'essence et de l'histoire du christianisme. On peut les exposer comme suit :

1. Les trois types de structures chrétiennes.

Il est apparu d'une façon évidente que l'Evangile et le christianisme primitif ont modelé la communauté religieuse de manière très peu unilatérale. L'Evangile de Jésus était une libre religiosité individualiste, tendant vers la compréhension et l'union intime des âmes, mais sans aucune tendance à l'organisation cultuelle ou la création d'une communauté religieuse. C'est dans la foi en Jésus, dans l'exaltation du Ressuscité et son insertion au centre cultuel d'une nouvelle communauté que cette nécessité s'est fait jour. Ainsi on vit dès le début apparaître les trois types fondamentaux de l'auto-affirmation sociologique de l'idée chrétienne : l'église, la secte et la mystique.

L'église est une institution qui, ayant reçu à la suite de l'œuvre rédemptrice le pouvoir de dispenser le salut et la grâce, peut s'ouvrir aux masses et s'adapter au monde ; car elle peut, dans une certaine mesure, faire abstraction de la sainteté subjective dans l'intérêt des biens objectifs que sont la grâce et la rédemption.

La secte est une libre association de chrétiens austères et conscients qui, parce que véritablement régénérés, se réunissent ensemble, se séparent du monde et se restreignent à leurs petits cercles. Plutôt que sur la grâce ils mettent l'accent sur la loi et pratiquent, au sein de leur groupe, et d'une manière plus ou moins radicale, la loi chrétienne de l'amour : tout cela en vue de préparer et d'attendre la venue du Royaume de Dieu.

La mystique représente l'intériorisation et l'immédiation de l'univers des idées sclérosées sous la forme des dogmes et des cultes en vue d'une possession vraiment personnelle et intime. Elle ne peut donc réunir que des groupes flottants structurés tout uniquement par des liens personnels. De plus, ces formations repoussent comme superflus les liens nés du culte, du dogme ou de l'histoire.

Ces trois types pré-existaient dès les origines et continuent de se manifester côte à côte dans toutes les confessions jusqu'à nos jours, entretenant toutes sortes de rapports et d'échanges. Seules les églises sont à même d'agir fortement sur les masses. Les sectes se rapprochent du type-église lors de mouvements de masse en leur sein. La mystique entretient des affinités avec la science autonome et offre un refuge à la vie religieuse des classes cultivées. Dans les couches sociales sans culture scientifique, elle mène à des formes de piété orgiastiques et émotives, mais complète heureusement les deux types précédents (église et secte).

2. Les facteurs sociologiques dans le développement de la pensée chrétienne.

Ainsi l'univers idéologique et dogmatique du christianisme dépend des conditions sociologiques générales et de l'idée de communauté domi-

nante à une époque donnée. Le seul dogme chrétien véritablement originel, celui de la divinité du Christ, est né du culte du Christ, lequel, à son tour, est issu de la nécessité de trouver un nouveau point de rassemblement à la communauté de l'Esprit. Le culte du Christ est le cœur de l'organisation de la communauté chrétienne et crée le dogme chrétien. En effet le culte du Dieu chrétien, qu'il ne faut pas entendre à la manière polythéiste des autres cultes de mystère, mais comme la révélation salvatrice du Dieu unique des prophètes, ce culte du Christ donne naissance au dogme de la Trinité. Tous les emprunts philosophiques et mythologiques ne sont que des moyens d'exprimer les concepts nés des besoins internes de la communauté chrétienne.

Or, ce dogme du Christ revêt des significations très différentes au sein de l'église, de la secte et de la mystique.

Dans le type-église, le Christ se présente comme le Sauveur qui par son œuvre rédemptrice a accompli une fois pour toutes sa mission de salut et de pardon. Il agit d'une façon miraculeuse dans l'église par le canal des ministères, de la parole et des sacrements, et continue de dispenser à chacun les fruits de la rédemption.

Dans le type-secte, le Christ est le Seigneur, le modèle, l'interprète de la dignité et de l'autorité divine. Il laisse sa communauté subir la honte et la détresse dans son pèlerinage terrestre, mais parachèvera la rédemption lors de son retour et de l'établissement du Royaume de Dieu.

Dans le type-mystique, le Christ apparaît comme un principe spirituel et intérieur. Il se révèle dans chaque mouvement du sentiment religieux, dans toute activité de la « pointe » et de l'« étincelle » de l'âme. Ce principe s'est incarné de façon divine dans le Christ historique. Mais il ne peut être reconnu et saisi que par un mouvement spirituel intérieur; il s'identifie en somme avec le principe inné d'origine divine enfoui au fond de l'homme.

Il en va des autres dogmes comme du dogme originel. De même que la divinisation du Christ a absorbé la primitive proclamation du Royaume de Dieu par Jésus, ainsi les modifications subies par ce dogme christologique dans différents domaines ont décidé du destin d'un second point capital de la pensée chrétienne. L'Eglise est le royaume du Christ, elle s'identifie par conséquent au Royaume de Dieu sur terre ou du moins avec l'instrument appelé à l'engendrer perpétuellement. Dans la secte, Jésus demeure le proclamateur et l'introducteur du Royaume de Dieu à venir, et la secte penche vers le chiliasme. Pour la mystique, le règne du Christ est le règne de l'esprit divin et le royaume de Dieu est par conséquent déjà présent au dedans de nous.

La même chose se passe dans la doctrine de la rédemption. Pour l'Eglise, l'œuvre rédemptrice s'est accomplie dans la mort expiatrice du Christ, qui dote l'Eglise du pouvoir de rémission des péchés et de sanctification. Pour la secte, la véritable rédemption réside dans le retour du Christ et l'établissement du Royaume, si bien que tout le reste ne représente qu'une préparation. Pour la mystique, la rédemption est tout simplement l'éternel recommencement du processus d'union de l'âme avec

Dieu. Le Christ n'est que le moteur et le symbole de ce processus. Evidemment, dans la réalité ces différents types se mêlent et s'allient entre eux, comme cela arrive également des divers types de communauté chrétienne. Du moins, grâce à cette généralisation, comprend-t-on l'histoire des dogmes avec plus de facilité et de clarté que ce n'était le cas jusque là. Car celle-ci n'est ni l'évolution immanente de l'idée chrétienne de Dieu, ni un amalgame de mythologie ancienne et de philosophie spéculative, ni une somme de préceptes ecclésiastiques, ni l'expression directe d'une conception donnée de la vie chrétienne. La doctrine religieuse est à la fois l'expression de la vitalité religieuse qui se concentre dans le culte et qui en découle, et le produit de la pensée, dans la mesure où la pensée est nécessaire à cette fin. Tout élément philosophique et purement dogmatique est secondaire. Jamais encore on n'avait éprouvé le besoin d'expliquer dialectiquement la conception instinctive de Dieu sous-jacente au culte et à chaque type de communauté. On s'en tenait, simplement, à coordonner et systématiser les détails. Le principe religieux lui-même demeurait inexploré et comme enfermé dans la notion de communauté et de culte qui l'accompagne tout naturellement. Dans ces conditions, que des penseurs isolés se soient plongés dans ces arcanes et aient essayé d'élucider le problème de la connaissance chrétienne de Dieu du double point de vue de la théologie et de la philosophie religieuse, n'est donc que très naturel ; cependant, dans la mesure où ces chercheurs restent liés à quelque type de communauté, leur pensée demeure par là même affectée par le caractère sociologique du type de communauté à l'arrière-plan de leur pensée. Inversement, une critique essentiellement dogmatique entraîne avec elle un déplacement des principes sociologiques généraux. Mais cela ouvre aussi de vastes perspectives qui éclairent l'essence et l'avenir de la théologie, élaboration scientifique de la vision chrétienne de l'univers.

La théologie du catholicisme, développement d'une vision chrétienne du monde étroitement lié au culte et aux sacrements, représente la cristallisation du *depositum fidei* de l'organisation de salut dans le cadre de la métaphysique idéaliste du devenir emprunté à l'antiquité tardive.

La théologie du protestanisme, qui intériorise et spiritualise le principe ecclésiastique du culte et du sacrement, a fait du dogme purifié un système philosophique qui reste cependant lié à la prédication liturgique et à la contrainte de la grâce et de la doctrine reçues. D'où des tiraillements entre un système de doctrine valable en lui-même et une sphère dogmatique qui s'impose par son caractère historique et appuie sa crédibilité sur des miracles. Il en naît une incertitude qui va s'accentuant sous l'influence de plus en plus grande de la science moderne.

La secte, qui appartient essentiellement aux couches sociales inférieures, et qui peut se passer de se mesurer aux exigences de la pensée, revient, elle, à l'état de choses pré-ecclésiastique et pré-scientifique ; elle n'a pas de théologie, mais une éthique rigoureuse, une imagerie mythique vivante et une espérance passionnée pour l'avenir.

Seul le spiritualisme est apte à saisir la religiosité chrétienne sous

forme d'une activité vivante, toujours actuelle et en devenir et, surtout, comme moment du mouvement général de la conscience religieuse. C'est pourquoi il est le seul à avoir engendré une théologie véritablement scientifique et à avoir ouvert la voie à un progrès ultérieur réel. C'est aussi la raison pour laquelle il a été le seul de tous les systèmes philosophiques chrétiens à être repris et développé par les grands représentants de l'Idéalisme contemporain. Toutefois, étant donné qu'il est né de la rupture avec le véritable esprit ecclésiastique, il ne trouve que difficilement sa place par rapport aux églises et aux systèmes organisés forts et durables. Ceci pose le grave problème des rapports du christianisme avec les classes cultivées du monde moderne.

3. Vérité et tolérance.

On a vu apparaître la diversité de significations que revêt le concept chrétien de vérité dans chacun de nos trois types de théologie. Ceci explique les rapports compliqués et contradictoires du christianisme avec l'Etat et l'idée de tolérance.

L'Eglise, qui se proclame institution de multitude et institution nationale, transfère en conséquence le caractère divin et sacré du sujet individuel à l'institution objective de salut, porteuse de grâce et de vérité. Elle possède un pouvoir miraculeux de rédemption indépendant de toute force humaine particulière, et aussi une vérité et une autorité doctrinale absolues, immédiatement divines et indépendantes de toute subjectivité humaine. Mais une telle vérité doit être, de par sa nature, uniforme et universellement imposable. Ainsi, dans l'Eglise même doit-on nécessairement et obligatoirement présenter cette vérité immuable à la croyance des clercs et des docteurs, comme à celle des fidèles laïcs, sous forme d'obligation contraignante. Toute tentative idéaliste de confier la transmission de cette vérité à la seule force interne et surnaturelle de l'Eglise, sans recours à la contrainte, se heurte à une impossibilité pratique et ramène à l'emploi de la contrainte. Or, cette contrainte doit finalement s'extérioriser, car des errements et des mœurs attentatoires à l'honneur de Dieu ne sauraient être tolérés, et les gens nés dans le sein de l'Eglise ne doivent pas être exposés sans défense à la tentation. Il faut enfin veiller à ce que la communauté entière vienne à la connaissance du message salvifique et que chaque homme soit au moins mis en contact avec le salut divin. La miséricorde de Dieu exige et l'absolutisme du message de salut justifie ces procédés. On doit donc contraindre les hommes à leur bien. Cela requiert évidemment la collaboration de la puissance de l'Etat, sans lequel ni l'uniformité interne de l'église ni la constitution d'églises nationales ou territoriales n'auraient jamais été possibles. L'Eglise ne fait là que son devoir envers la vérité divine. De là aussi proviennent les nuances compliquées de l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat.

Tout différent est le point de vue des sectes. En effet, elles ne veulent pas être des églises de multitude, mais de simples communautés confessantes de chrétiens convertis. Ce sont de petites communautés qui

demeurent en marge de l'Etat et de la société. Elles aussi prétendent détenir la vérité absolue de l'Evangile, mais elle placent la compréhension de cette vérité au-delà des compétences de la masse et de l'Etat. C'est pourquoi elles exigent l'indépendance par rapport à l'Etat. C'est d'ailleurs ce « pur évangile » qui leur interdit de se servir de la puissance, de la force et du droit. Aussi doivent-elles bannir toute conversion forcée, à l'intérieur ou à l'extérieur de leurs groupes. Ainsi demandent-elles la tolérance et la neutralité de l'Etat, à l'extérieur. A l'intérieur de leurs communautés, elles pratiquent une discipline morale et doctrinale d'ordre spirituel. Leur attitude de tolérance est le propre d'un idéalisme qui croit à la sainteté de sa cause, et elles s'interdisent d'imposer à d'autres leur vérité par la force. En fait, les sectes n'attendent aucune conversion de masse avant le Dernier Jour. Lorsque plusieurs sectes coexistent parallèlement, il arrive qu'elles rivalisent entre elles sur un plan purement spirituel et éthique, sans toutefois renoncer au caractère absolu de la vérité qui est la leur. Cette vérité n'est pas destinée aux masses ni à l'ensemble de l'humanité, car elle ne sera établie dans tout son droit qu'au jour du Jugement Dernier. Par tolérance et liberté de conscience, les sectes entendent en réalité les concessions consenties à leur égard, de l'extérieur, par les églises et les gouvernements. Mais à l'intérieur de leurs groupes, les sectes ne connaissent que peu ou point de tolérance, car ici règne la loi biblique. Etant donné que les sectes renoncent à l'aide de l'Etat pour le maintien de leur unité et ne recourent, tout au plus, qu'à l'interdit social, d'innombrables scissions se produisent finalement parmi elles. Il ne fait pas de doute, en effet, qu'une véritable conformité ne peut exister qu'avec l'aide de l'Etat et d'un moyen physique de contrainte.

Tout autre encore est enfin le point de vue de la mystique spiritualiste. Elle intériorise et relativise la vérité du salut et en fait un bien individuel et proprement personnel, incapable de se communiquer littéralement. Les formes bibliques, dogmatiques ou cultuelles n'ayant pour elle qu'une aptitude très relative à véhiculer la vérité, la mystique se proclame indépendante de toute forme historique. C'est l'unité interne de l'Esprit qui réunit tout naturellement les âmes dans la vérité commune. Celle-ci est purement spirituelle et, par là même, inexprimable. De ce point de vue — et de celui-ci seulement — la tolérance et la liberté de conscience sont également possibles au sein de la communauté religieuse, étant donné que l'organisation passe le plus souvent, aux yeux du mystique, pour un instrument administratif ecclésiastique, tandis que la vie religieuse elle même peut opter librement dans ses cadres pour n'importe laquelle des formes d'expression relativement tolérées. Cependant, même ainsi, des difficultés surgissent, car quelle instance peut encore définir, et selon quelles normes, une quelconque conception du christianisme ? La réponse courante, que l'Esprit reconnaît l'Esprit, s'est révélée pratiquement dépourvue de sens. Une telle optique aboutit dès lors facilement au refus de toute sorte de communauté organisée, ou encore au recours à des formes purement individualistes de sociétés de pensée indépendantes, basées sur l'affinité spirituelle des membres. Aussi la mystique risque-t-elle, en refusant toute dépendance, de sacrifier aussi purement et simplement

toute possibilité communautaire, et tombe facilement dans un individualisme relativiste. Le problème de la tolérance chrétienne et de la liberté de conscience par rapport aux conditions de formation de la communauté religieuse appartient véritablement à ces cercles. Il est impossible d'éluder ce problème. Du moins est-il permis de tirer de ce tragique affrontement de forces contraires quelques suggestions pratiques d'une certaine utilité.

4. Histoire de l'éthique chrétienne.

Nous avons également jeté quelque lumière sur l'histoire de l'éthique chrétienne, dont l'étude présente les graves difficultés que l'on sait. L'éthique de l'Evangile est à la fois infiniment sublime et d'une simplicité enfantine. D'une part, elle prêche la sanctification personnelle par le renoncement à tout ce qui trouble la communion intime avec Dieu et la pratique de tout ce qui facilite l'union avec lui. D'autre part, elle prône l'amour fraternel, qui aplanit en Dieu toutes les tensions et les difficultés de la lutte pour l'existence, pour la justice, ou simplement pour l'ordre extérieur. En effet, il unit les âmes aussi bien dans l'aspiration à une compréhension spirituelle réciproque que dans l'amour d'abnégation, lequel présente, fût-ce dans ses plus humbles manifestations, une image fidèle de l'essence même de Dieu. La réalisation parfaite d'un idéal de ce genre exige un monde nouveau, celui-là même que Jésus a annoncé dans son message concernant le Royaume de Dieu.

En notre monde, cet idéal ne peut se réaliser sans recours au compromis. Aussi l'histoire de l'éthique chrétienne devient-elle l'histoire de la recherche sans cesse recommencée du compromis, et de la lutte sans cesse reprise contre cet esprit de compromis.

L'Eglise, institution nationale ou de multitude, ressent tout particulièrement cette nécessité du compromis ; elle est aussi plus spécialement apte à le trouver grâce au transfert qu'elle a opéré du pouvoir de sanctification et de rémission des péchés à l'institution. Ce compromis, l'Eglise l'a trouvé en concluant une alliance avec le concept stoïcien de la relativité du droit naturel depuis la chute. Cette vue justifie, pour la durée de la vie terrestre, l'existence de la loi, de la force, de l'autorité, de la guerre, de la propriété privée et du désir de posséder, désormais considérés à la fois comme conséquences et remèdes du péché.

A la suite de ce compromis, une scission s'est opérée au sein de l'Eglise entre la morale courante du monde et l'éthique plus stricte de la sainteté. Cette dernière fusionna avec l'ascétisme dualiste de l'antiquité tardive et se réalisa dans l'organisation monastique, grâce à laquelle elle finit par exercer à nouveau son influence sur le monde. Ainsi naquit une éthique à deux niveaux, que la théorie catholique classique a exprimée en une féconde synthèse ascétique qui mène l'homme de la Nature à la Grâce.

Le protestantisme ecclésiastique a supprimé ce dualisme et regroupé

ses deux composantes dans son éthique de la « vocation » : le luthéranisme en acceptant passivement la situation existante liée à la présence du péché dans le monde, le calvinisme et le protestantisme ascétique en s'efforçant de restaurer d'une façon rationnelle la communauté sacrée au sein du monde.

En marge de ces compromis ecclésiastiques, se dresse depuis toujours la secte, avec son désir de réaliser l'idéal du Sermon sur la Montagne dans toute sa pureté et sans compromis. De ce fait elle s'est trouvée acculée à une opposition radicale au monde. Sous la forme de secte passive et résignée, elle a cherché à réaliser son idéal avec le minimum de concessions, dans des groupes restreints et discrets, puisant leur réconfort dans l'idée du Royaume de Dieu à venir, jusqu'à ce qu'elle trouve à son tour un moyen de s'intégrer au monde dans la jonction avec le protestantisme ascétique. Sous la forme de secte agressive et rénovatrice, quand la fin du monde jugée imminente lui a semblé justifier le recours à la violence, elle a cherché à imposer par la force son idéal de vie chrétienne, ne remportant évidemment jamais de succès durables, mais sacrifiant par contre toujours son propre esprit chrétien. Pour elle, l'Apocalypse et l'Ancien Testament remplaçaient alors l'Evangile.

La mystique et la religion spiritualiste, enfin, indifférentes aux questions de compromis ou de radicalisme, se développent dans l'atmosphère de la liberté spirituelle et du respect des consciences, dans l'antinomisme aussi, au bon et également au mauvais sens du mot ; et lorsqu'elles sont rigoureusement ascétiques, c'est encore en esprit de liberté. Selon l'expression des quakers, la mystique, « poussée par l'Esprit », fait tout ce qui favorise le sentiment de la communion intérieure avec le Dieu vivant et saint et néglige tout ce qui s'y oppose. Sa religion s'épanche en une communauté d'âmes purement intérieure et individuelle.

Ce point de vue exclut évidemment toute possibilité d'influencer les masses et de mener à bien l'organisation sur grande échelle d'un certain mode de vie. Il est vrai que, par nature, la mystique ne poursuit pas de tels buts, ou alors elle n'attend leur réalisation que de la « puissance interne de l'Esprit ». Elle s'en remet en somme à l'influence que l'Esprit peut exercer sur l'univers et à la transformation qu'il peut opérer de l'intérieur.

Dans toutes ces représentations éthiques, cependant, la force motrice naît de l'opposition du christianisme au monde. Or, cette tendance fondamentale du christianisme se trouve être aujourd'hui sensiblement affaiblie au contact avec le courant de la vie moderne, son utilitarisme, son optimisme, son immanentisme, son naturalisme et son culte esthétique de la nature, au point qu'elle finit souvent par ne plus se reconnaître elle-même. Cependant, cette tendance fondamentale ne cesse de renaître des principes mêmes de la religion et de l'auto-destruction de tout optimisme purement humain. Ainsi aujourd'hui, au milieu des raffinements de la civilisation et d'un pessimisme manifestement sceptique, elle met une fois de plus l'éthique chrétienne en face de sa tâche.

C'est pourquoi le problème du surnaturel et celui de l'ascèse, qui

en découle inévitablement, que ce soit sous la forme du dualisme métaphysique ou bien dans le sens d'une discipline rigoureuse, demeure encore actuellement le problème fondamental de l'éthique chrétienne. Car on ne peut plus se contenter aujourd'hui de nier tout simplement le monde et le moi. Le deuxième grand problème qui se pose à l'éthique chrétienne est l'élargissement de l'exclusivisme religieux par l'invention d'une éthique de la culture compatible avec lui. L'église a autrefois trouvé cet élargissement dans la philosophie de l'antiquité tardive et dans l'idée d'une loi morale naturelle. La secte, dans la mesure où elle y a renoncé, s'est retirée en marge de la civilisation et a perdu toute valeur de signification, tandis que la mystique devenait une forme de résignation absolue et solitaire. Toutes les fois que l'un ou l'autre de ces mouvements ont cependant acquis une certaine signification, ils ont également apporté, chacun à sa manière, un complément à la culture. Mais dans la situation toute nouvelle qui est celle de notre civilisation aujourd'hui, ces contributions anciennes ne sont plus valables, et la nécessité se fait sentir de nouveaux systèmes. L'éthique chrétienne ne peut pas vivre et se suffire à elle-même dans notre monde. La question est simplement de savoir sous quelle forme cet élargissement peut être envisagé à l'époque actuelle. C'est à une éthique chrétienne nouvelle qu'incombe la tâche de répondre à cette question.

5. Dialectique marxiste et histoire du christianisme.

Le dernier point important mis en lumière par notre analyse historique concerne la légitimité et les limites de l'application au christianisme d'une méthode historico-sociale. La méthode marxiste, grâce surtout à ceux de ses éléments qui semblent pouvoir se justifier sans réserve, est en train de transformer progressivement tous nos concepts historiques et naturellement aussi nos idées sur le présent et l'avenir. Les experts de la lutte de classes ont entrepris de représenter l'ensemble du christianisme comme le reflet idéologique de développements économiques ; leurs camarades du Parti n'ont pas été les seuls à être influencés par ce procédé. Ainsi Maurenbrecher a appliqué tout récemment cette conception aux origines du christianisme, bien que d'une façon plus subtile et instructive. En opposition à toute application exclusive et doctrinaire de cette méthode, la présente analyse a cependant montré que tout élément spécifiquement religieux et, surtout, les grands points névralgiques du développement religieux, sont l'expression même de la vie religieuse. Il est impossible de ne voir dans la pensée et la sensibilité de Jésus, de Paul, d'Origène, de St. Augustin, de St. Thomas, de St. François d'Assise, de St. Bonaventure, de Luther, de Calvin que le fruit de la lutte de classes ou d'intérêts économiques.

D'autre part, il est évident que dans le complexe causal dont leur forme particulière de pensée religieuse reçoit son impulsion, sa force, son mouvement et sa direction propres, des influences sociales et finalement aussi des facteurs économiques plus ou moins importants, agissant

directement ou indirectement, entrent en jeu. Dans le domaine de l'histoire de la religion comme dans tous les autres domaines, le concept de connexion causale a été, de nos jours, considérablement élargi et modifié à la suite de l'intérêt nouveau porté à cet élément coopérateur. De même que jusqu'ici nous avions l'habitude de placer les causalités politiques, historico-scientifiques, philosophiques, biologiques dans le contexte d'où jaillissent les mouvements concrets de l'histoire religieuse, ainsi cette causalité nouvellement découverte doit être acceptée dans toute sa signification. Sur le plan théorique, cela ne représente rien de neuf, du moment que nous nous sommes habitués à l'idée de voir les révélations religieuses se développer à partir d'un ensemble causal ; quant à la prétendue « nécessité » et aux « prétendues lois de l'histoire », il n'est pas question de s'y attarder plus longtemps ici. Etant donné que la causalité ne connaît ni hiérarchie ni primautés, ce n'est nullement — quoi qu'en pensent beaucoup — déprécier les théories en honneur jusqu'ici que de reconnaître à cette nouvelle causalité le même droit qu'aux autres.

Dans la pratique cependant, cela entraîne un changement complet de décor. On voit dès lors comment le christianisme et les aspirations éthico-religieuses idéalistes de l'antiquité tardive étaient intimement liés à l'évolution finale de l'histoire sociale du monde ancien et se sont logiquement rencontrés et unis pour former le monde nouveau. On s'aperçoit de même que le Moyen Age a lié son existence à l'aide de l'Eglise et de l'éthique chrétienne au sein d'une société relativement simple et peu développée, et qu'une civilisation chrétienne n'est devenue possible que de cette manière. Nous avons vu comment l'individualisme de la Réforme supposait la désintégration de la société médiévale et que la réalisation victorieuse de la Réforme ne peut s'expliquer que par les circonstances politiques et sociales ; de même la différence entre les deux grandes branches du protestantisme est conditionnée au plus haut point par le contexte politique et social. Nous avons vu comment le protestantisme moderne est lié à la société bourgeoise moderne et à ses idéaux de civilisation, et comment, enfin, le capitalisme, le nationalisme et l'Etat impérialiste moderne, ainsi que l'immense essor démographique actuel remettent en question l'éthique chrétienne valable jusqu'ici. La situation et les rapports sociaux des sectes révèlent les raisons occultes des changements qui interviennent subitement dans la pensée religieuse et qui ne peuvent être expliqués par la dialectique purement intellectuelle.

Cela signifie que l'histoire de la religion cerne de plus en plus près le courant des événements et pénètre les conditions changeantes des éléments ordinaires de l'existence. Ainsi il devient de moins en moins facile de trouver dans l'éthique chrétienne un point immuable et absolu, étant donné que celle-ci ne représente pas autre chose que la maîtrise d'une situation donnée, déterminée en premier lieu par les conditions sociales et la formulation d'un idéal correspondant à cette situation. L'histoire de la religion et l'histoire du christianisme avancent déjà depuis longtemps sur le chemin d'une telle conception, exactement depuis qu'elles ont appris à placer la vie religieuse dans le courant de l'évolution historique

générale. Il devient alors plus évident que jamais que tout moment est relatif et déterminé, s'agissant d'une synthèse irrépétable et de la maîtrise éthico-spirituelle de cette situation particulière. Souvent d'ailleurs les traits de cette situation apparaissent beaucoup plus clairement dans l'aspect instinctif de l'existence que dans la théorie, laquelle laisse échapper et couvre tant de choses. Cela ôte finalement toute valeur à l'habitude de considérer des époques entières et des groupes simplement comme les phases préparatoires d'un Absolu qui ne se peut pas rencontrer en histoire. C'est ici que la phrase de Ranke (à laquelle nous avons si souvent fait allusion) acquiert toute sa force, à savoir que chaque époque est immédiatement présente pour Dieu — non pas, certes, dans sa réalité brute, mais grâce aux idéaux et aux tendances auxquels elle a donné naissance instinctivement. Ceci s'applique aussi à la maîtrise qu'elle exerce par l'idée sur les tâches qui découlent des facteurs naturels d'abord, puis de la situation économique et sociale, des conditions économiques du pouvoir, cette idée ne pouvant jamais être séparée de la matière qu'elle domine et dont elle reçoit souvent son impulsion. Par contre, toute tentative tendant à faire du christianisme le simple reflet changeant de l'histoire économique et sociale n'est qu'une attitude ridicule empruntée à la mode ou bien, sous le couvert du plus moderne esprit scientifique, une attaque dirigée contre la valeur religieuse du christianisme.

6. Nature de l'éthique chrétienne.

Tous ces résultats sont de nature historique. Or, il est tout à fait naturel que nous nous demandions si une analyse aussi étendue de la vie et de la pensée chrétienne n'apporte vraiment pas autre chose qu'une vue historique du passé et de ses conséquences sur le présent. Ne nous apprendrait-elle pas aussi à reconnaître dans l'éthique sociale du christianisme des valeurs durables et éternelles, qui nous serviraient de guide pour le présent et pour l'avenir, qui nous aideraient non seulement à comprendre, mais aussi à changer la situation présente ? Sans doute est-elle à même de nous apprendre quelque chose de semblable. Seulement, les perceptions de valeurs éthiques et éternelles ne relèvent pas du domaine scientifique et ne peuvent être prouvées scientifiquement. Ce sont là des perceptions choisies dans la réalité historique que l'opinion courante et la volonté pratique transforment en certitude de se trouver en présence de la Raison absolue sous l'aspect qu'elle assume pour se révéler à nous dans la conjoncture présente. C'est donc exclusivement en ce sens que nous allons essayer maintenant de souligner les valeurs éthiques permanentes que contient l'histoire des doctrines sociales du christianisme.

Premièrement : seule l'éthique chrétienne, en vertu de son théisme personnaliste, possède une théorie métaphysiquement fondée de la personnalité et de l'individualité, qu'aucun naturalisme ou pessimisme ne peut atteindre. Cette personnalité, qui ne surgit de l'ordre naturel que grâce à l'union de la volonté et de l'être avec Dieu, transcende seule le fini et peut seule le défier. Sans son appui, tout individualisme se réduit à rien.

Deuxièmement : seule l'éthique chrétienne, grâce à sa conception d'un amour divin qui embrasse et unit tous les individus, enseigne un socialisme inébranlable. Ce n'est que par l'intermédiaire de la divinité que disparaissent les divisions et les rancœurs, les luttes et les privilèges qui appartiennent en propre à la nature humaine et qui façonnent son existence naturelle. En elle seulement les combinaisons que forment la contrainte et la force, la sympathie et le besoin d'aide, l'instinct et l'attrait sexuels, le travail et l'organisation atteignent une unité qui les transcende toutes et qui est indestructible parce que métaphysique.

Troisièmement : seule l'éthique chrétienne résout le problème de l'égalité et de l'inégalité ; elle ne célèbre pas, en effet, la force et le hasard et se garde également d'attenter au réel en professant une doctrine égalitaire. Elle accepte les différences de situation sociale, de pouvoir et de capacité, comme un état de choses établi par la volonté impénétrable de Dieu ; état de choses que le développement interne de la personnalité et le sentiment d'obligation réciproque transforment en une éthique universelle. Les valeurs éthiques d'incorporation et de subordination volontaire d'une part, de sollicitude et de responsabilité d'autre part, donnent à chacun l'occasion de pouvoir et de vouloir transformer des différences naturelles en valeurs éthiques de compréhension, de confiance et de sollicitude réciproques.

Quatrièmement : l'éthique chrétienne, par l'importance qu'elle attribue à la personnalité et à l'amour, produit quelque chose dont aucun ordre social — si juste et rationnel soit-il — ne peut se passer entièrement, car il y aura toujours des souffrances, des détresses, des maladies impossibles à prévoir ; en un mot elle produit la charité. Celle-ci est le fruit de l'esprit chrétien et ne peut s'affirmer que par lui. Le côté mesquin et le penchant au prosélytisme que l'on peut trouver parfois associés à la charité ne représentent que les limites imposées par la nature humaine à une chose en elle même grande et noble.

En conclusion : l'éthique chrétienne propose à toute forme de vie et d'aspiration sociale un but qui dépasse toutes les relativités de la vie temporelle et par rapport auquel toute autre valeur n'est qu'approximative. L'idée du Royaume de Dieu à venir, qui n'est autre chose que la croyance en la réalisation finale de l'Absolu (de quelque façon que l'on conçoive cette réalisation), loin de vider le monde et l'existence de leur valeur, comme le pensent certains adversaires à vue étroite, stimule au contaire les énergies humaines et, à travers les différentes phases de l'expérience, raffermit l'esprit dans la certitude qu'une signification et un but ultimes et absolus sont assignés à l'activité humaine. Ainsi cette idée élève l'homme au-dessus du monde, sans renier le monde. Cette pensée, la plus profonde de toute l'ascèse chrétienne, représente le seul moyen pour maintenir la force et l'héroïsme à un niveau spirituel où la vie psychologique s'approfondit et s'affine sans cesse et où l'on tente d'écarter complètement les motifs naturels de l'héroïsme ou même de le faire renaître au sein des instincts brutaux. Cette idée est à l'origine à la fois d'une activité accrue et de la certitude du but, et donc aussi, en définitive, de la santé du corps

et de l'esprit. Toutes les Utopies sociales deviennent dès lors superflues. Cependant, si l'expérience nous apprend sans cesse qu'il est impossible de saisir et de réaliser complètement l'Idéal, cela ne doit pas pour autant décourager celui qui cherche la vérité ni le rejeter dans le scepticisme, tentation à laquelle sont justement exposées les âmes qui recherchent sincèrement la vérité et dont les effets se font sentir manifestement chez les esprits les plus fins de l'époque actuelle. L'au-delà est en effet la source et le soutien pour la vie d'ici-bas.

7. Organisation et néo-christianisme.

Telles sont les idées et les forces éthiques et sociales qui prennent leur source dans la religion chrétienne. Or il est nécessaire, afin d'assurer leur continuité, d'entretenir la vitalité et de pourvoir à l'expansion de ces forces religieuses. Mais cette vitalité et cette expansion ont besoin, à leur tour, d'une organisation qui assure leur progression et leur continuité.

D'où la question : que nous apprend notre analyse sur le problème, précisément si brûlant à l'heure actuelle, de la formation de la communauté religieuse elle-même et de son intégration dans les autres grandes communautés ? De cette longue étude sur les types sociaux des communautés chrétiennes ne pouvons-nous pas tirer un enseignement qui nous aide à surmonter notre pénible situation ecclésiastique qui empire de jour en jour ? Ici aussi les résultats sont positifs, mais encore une fois il s'agit plutôt d'un point de vue personnel sur l'opportunité des moyens que d'une démonstration scientifique.

La première chose que nous apprenons est que la vie religieuse — sur le plan de la religion de l'Esprit — exige une organisation indépendante et distincte des autres organisations fondées sur des facteurs naturels. C'est là le but vers lequel elle tend dès le premier instant où elle affirme son indépendance et cela demeure toujours l'une de ses préoccupations fondamentales. Le centre de cette organisation est le culte. Le grand problème est de savoir comment faire dériver de celui-ci les forces qui gouvernent l'ensemble, ou de faire organiquement confluer ces forces vers le culte. Sans organisation communautaire et sans culte, il n'y a pas de possibilité d'expansion et de témoignage pour le christianisme. Tout appel à l'Esprit et à sa libre et simple affirmation, hors de toute organisation, est une utopie. Il méconnaît les véritables conditions de l'existence et n'aboutit qu'à jeter la confusion et la faiblesse en toute chose.

En second lieu, la supériorité de l'Eglise sur la secte et la mystique en ce qui concerne les formes de l'organisation nous est apparue de toute évidence. L'Eglise, en effet, garde intacts les éléments religieux de la grâce et de la rédemption ; elle rend possible l'indépendance de la grâce divine par rapport aux efforts humains ; elle peut intégrer les degrés les plus divers d'adhésion au christianisme et de maturité spirituelle et, par conséquent, se révèle seule capable de donner naissance à une religion

populaire, laquelle présente inévitablement une grande variété dans ses membres. De ce point de vue l'Eglise est supérieure à la secte et à plus forte raison à la mystique. C'est la raison pour laquelle, d'une part, l'histoire religieuse du christianisme s'identifie dans l'ensemble avec l'histoire de l'Eglise et que, d'autre part, le premier résultat de l'œuvre missionnaire de l'Eglise primitive est l'« Eglise chrétienne universelle ». Mais cela comporte en même temps une modification, un amoindrissement de la pensée chrétienne, qui se trouve rabaissée au niveau moyen, au niveau des possibilités pratiques, et représente le point de départ d'accomodements et de compromis allant parfois très loin...

Troisièmement : l'Eglise, grâce justement à la tension qui existe en elle entre le christianisme pur et la nécessité de s'adapter au monde, a connu une histoire extrêmement variée et se trouve aujourd'hui en pleine transformation. La forme véritable et logique du type-église est le catholicisme romain qui a en grande mesure sacrifié l'intériorité, le caractère personnel et mouvant de la religion à des facteurs objectifs, tels le dogme, le sacrement, la hiérarchie, la papauté et l'infaillibilité, ne laissant comme issue aux aspirations de la secte et de la mystique que les Ordres religieux et les dévotions. Depuis la crise qu'il a traversée au XV^{e} siècle, et qui a mis fin à une certitude naïve en son propre droit de domination, il a de plus en plus tendu à affirmer ses éléments objectifs et à développer sa centralisation. Le protestantisme, au contraire, a cherché à rendre l'idée chrétienne du salut toujours plus subjective et intérieure, tout en rattachant l'élément objectif de l'organisation aussi bien aux Ecritures et à la puissance de l'Esprit présent en elles, qu'à la prédication de leur message. Luther a mis son espérance, bientôt déçue, dans le pouvoir de l'Esprit et de la Parole à tout convertir, tandis que Calvin a cherché l'appui d'une constitution ecclésiastique stable et apte à exercer son contrôle sur les fidèles.

Aucune organisation ecclésiastique n'a pu assurer sa stabilité et son expansion grâce à sa seule force morale ; mais toutes ont dû avoir recours à l'aide du pouvoir temporel, sans lequel il ne peut y avoir de système ecclésiastique durable, uniforme et indivisible. Une telle situation ne peut se concevoir sans l'aide de l'Etat. Aux époques de foi naïve et générale, une telle contrainte, n'est pas préjudiciable ni même contraire à la religion. Si l'on connaît de façon certaine la vérité et si les instincts communs des nations sont d'accord sur ce point, alors la préservation de la folie, de l'erreur, de l'égarement, est une chose raisonnable et bonne en elle-même, et représente la condition préalable du maintien de l'unité spirituelle de la société en général, que l'on ne doit pas sacrifier à l'idéal doctrinaire et superidéaliste d'une auto-législation individuelle sans bornes.

Quatrièmement ; ce type d'église, à cause précisément de sa dépendance totale d'une conception instinctive et absolue du monde partagée par de nombreux groupes ethniques, ne convient qu'à des époques capables de cette vision des choses. Au cours de notre analyse nous avons vu justement comment le type-église, depuis que ces conditions préalables

ont disparu, est tombé en décadence et même en ruine. Les jours du type-église pur sont comptés au sein de notre civilisation. Les idées que le monde moderne nourrit tout naturellement sur l'existence ne coïncident plus avec le point de vue de l'Eglise. Dès lors, la contrainte n'est plus une défense du tout contre les attaques de l'individu, mais une violence exercée à l'égard de courants véritablement vitaux. Le pouvoir séculier s'est retiré complètement ou en partie, et il ne prêtera bientôt plus qu'une aide insignifiante ou nulle.

Dans les pays multiconfessionnels, où les différentes Eglises se dressent côte à côte chacune se proclamant dépositaire de la seule vérité absolue, l'influence religieuse des unes et des autres se trouve de ce fait neutralisée. Les Eglises ont perdu leur empire sur la vie spirituelle des nations et une bonne partie de leurs fonctions sont maintenant passées à l'école, à la littérature, à l'Etat et à toute sorte d'associations. Dans ces conditions, l'Eglise catholique a été obligée d'exercer sur les consciences une pression extérieure de plus en plus forte. Les Eglises protestantes par contre n'ont pas suivi la même évolution, d'une part parce qu'elles ne sont pas assez fortes pour cela et, d'autre part, parce que l'idée subjective qu'elles se font de l'Eglise renferme des tendances qui s'opposent nettement à un développement de ce genre. De ce fait, elles n'ont pas pu opposer une résistance efficace à l'influence des sectes et de la mystique qui toutes les deux présentent de grandes affinités avec le monde moderne. Ainsi pénétré d'idées sectaires et du relativisme mystico-spiritualiste, le protestantisme n'est plus aujourd'hui une Eglise véritable, en dépit des protestations indignées soulevées par l'esprit conformiste de ses Eglises contre cette évolution irrésistible et les regards jetés plus ou moins ouvertement sur les idéaux catholiques. Les lignes fondamentales du développement actuel du protestantisme sont donc les suivantes : séparation de l'Eglise et de l'Etat, renonciation à fonder de nouvelles églises, indépendance des diverses communautés, transformation des églises d'Etat en églises populaires. Celles-ci, réunies par un système commun d'administration, laissent cependant toute liberté aux églises locales de gérer leurs affaires à leur guise, si bien qu'elles portent en elles-mêmes un motif permanent de conflit qui menace sans arrêt leur propre unité. Malgré l'existence d'une Eglise confessionnelle encore unie et stable en apparence, l'absence réelle de principes confessionnels chez la grande majorité des membres a abouti à cette situation. L'histoire du protestantisme montre comment la vie et la situation de ses églises subissent de plus en plus l'influence de la secte et de la mystique. Alors que le catholicisme s'attache à rendre ces influences inefficaces, celles-ci gagnent sans cesse du terrain au sein du protestantisme.

La tâche essentielle de ce dernier sera donc désormais la suivante : favoriser l'interpénétration de ces trois types sociologiques fondamentaux et les réunir en une structure qui les réconcilie entre eux, cette tâche à caractère sociologique et organisatif étant bien plus urgente que toute question dogmatique. En fait, tous les efforts accomplis dans ce domaine pour atteindre l'unité ont échoué. Du moment qu'il n'y a plus de «système

dogmatique de l'Eglise protestante », il est nécessaire de rechercher l'union et la cohésion sur un autre plan que celui du dogme. Mais cela n'est possible qu'à condition que les Eglises fondées sur la base de la contrainte, de l'autorité et du conformisme, deviennent de véritables foyers dans lesquels les chrétiens appartenant aux horizons les plus divers puissent cohabiter et collaborer en paix.

Les organisations ecclésiastiques se maintiennent grâce au poids de leur histoire et une fois créées elles peuvent très bien tendre vers des buts autres que ceux en vue desquels elles ont été édifiées à l'origine. Les labeurs et les peines que l'Eglise d'Etat a coûtés en son temps peuvent être considérés comme le sacrifice exigé par l'effort de l'édification, sacrifice qu'il n'est pas nécessaire de répéter éternellement. L'édifice qui a été bâti sous la contrainte, la rigueur et l'attachement obstiné au conformisme, peut être habité ultérieurement par des âmes raffinées et surtout de type très divers, auxquelles incombe dès lors la tâche de veiller à ce qu'il règne entre elles un esprit de tolérance réciproque. Alors que le système des Eglises libres, ou le système basé sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, n'assurent la liberté de conscience qu'à côté et en dehors des Eglises, tout en favorisant à l'intérieur de celles-ci l'intolérance, un système du genre que nous préconisons serait à même de conserver une Eglise populaire et de préserver au sein même de cette Eglise la liberté de conscience tant désirée, du moins autant que cela peut se faire.

De l'esprit du type-église se dégage alors la pensée profonde d'une substance vitable historique commune, substance qui trouverait son expression partiellement dans un groupe partiellement dans un autre, ce qui préserverait le tout de la stagnation. Nous concevons cela comme un bien commun, comme la conscience d'un grand héritage, d'un « minimum d'église » comme disait Richard Rothe.

8. Christianisme et problèmes sociaux actuels.

Mais qu'est-il advenu de la question de laquelle nous sommes partis à l'origine, concernant le rôle du christianisme dans la solution du problème social à l'heure actuelle ? Ce problème est très complexe. Il embrasse à la fois le problème de l'économie capitaliste et du prolétariat industriel qui en découle, celui de la formation d'Etats géants à caractère bureaucratico-militaire et celui de l'immense essor démographique, responsable de la politique mondiale et coloniale ; celui, encore, de la technique qui produit des masses énormes de marchandises, mobilise et coordonne le commerce international, mais aussi rabaisse l'homme et son travail au niveau des machines.

Après tout ce que nous venons de dire dans cet ouvrage, il suffit de poser la question en ces termes pour reconnaître que la réponse essentielle est que nous avons affaire à un problème entièrement nouveau, tel qu'il ne s'en était jamais encore posé à la doctrine sociale du christianisme. Face à l'importance et au sérieux d'un tel problème, les idéaux de réforme sociale des sectes chiliastiques ne sont que jeux ou rêves d'enfants, nobles

et admirables sans doute, mais utopiques même sous la forme qu'ils assument actuellement d'un socialisme chrétien appelé à renouveler radicalement le monde. Quant à la mystique, elle renonce par avance à toute solution et ne voit dans ces complications que l'impossibilité pour le monde de donner la paix qui dépasse tout entendement.

Toutes les Eglises chrétiennes — en dernier lieu, il est vrai, l'Eglise luthérienne — établissent des programmes pour remédier à cette détresse qui pèse comme une menace sur nos cœurs et nos esprits et chacune assume sa part de labeur avec empressement et abnégation. Mais pour ce faire elles ne savent en réalité que remonter aux anciens grands types de leur philosophie sociale qu'elles essaient de mobiliser à nouveau pour les combats gigantesques de l'époque présente. Or, nous avons vu que deux seulement des grands types de la philosophie sociale ont atteint une importance et une influence historique à l'échelle universelle. Le premier est la philosophie sociale du catholicisme médiéval, basé sur la famille, la corporation et la classe. Au sein de l'organisation ecclésiastique elle a su établir un équilibre entre, d'une part, la lutte pour l'existence, la société fondée sur des rapports personnels d'autorité et de dévouement, les formes économiques et les besoins relativement simples de la période pré-capitaliste, les restes d'anciennes solidarités fondées sur des liens du sang et de la fortune et, d'autre part, l'éthique chrétienne de la valeur personnelle de l'individu et de la communauté universelle fondée sur l'amour. La seconde est la philosophie sociale du protestantisme ascétique, issue de cette branche du Calvinisme qui a subi l'influence de l'Eglise libre et du piétisme ainsi que de ces sectes ascétiques qui ont approché du type-église. Cette philosophie sociale qui est en relation étroite avec l'utilitarisme et le rationalisme modernes, avec le zèle à remplir son devoir professionnel et l'exaltation du travail pour lui-même, avec la démocratie politique et le libéralisme, avec la liberté individuelle et l'idée de groupe social qui domine tout, sait cependant neutraliser les conséquences éthiques dangereuses de la vie moderne. Elle y parvient grâce aux idées religieuses de responsabilité individuelle et de charité comme devoir dans la sphère individuelle et communautaire, grâce à la condamnation du luxe, de la cupidité et du plaisir et, finalement, grâce à l'exercice de l'héroïsme destiné à servir la cause du Christ dans le monde entier.

Tous les autres idéaux sociaux qui ont surgi au sein du christianisme à côté de ces deux types fondamentaux n'ont pu, déjà de leur temps, entamer la masse compacte de la réalité sociale, et se jettent aujourd'hui d'autant plus vainement à l'assaut de ce rocher.

D'ailleurs, même ces deux grands types ont perdu aujourd'hui tout pouvoir, malgré les grands efforts accomplis jusqu'ici. En effet, en ce qui concerne le catholicisme de type corporatif et patriarcal, ses buts sont devenus d'une part tout simplement impossibles à réaliser et, d'autre part, ils ne peuvent l'être en raison de l'affaiblissement des forces religieuses du catholicisme lui-même. Ceci entraîne en outre les pires conséquences. Quant au protestantisme ascétique qui a essayé de subordonner la société au règne du Christ par une méthode rationnelle, sous le contrôle de la

pensée religieuse, il a découvert que les résultats de sa théorie ont échappé à son contrôle et qu'ils ont dépassé les limites et les bornes établies aussi bien sur le plan religieux qu'intellectuel ou métaphysique. D'autre part, par sa froide austérité, par sa façon étroite et prosaïque d'aborder les problèmes, par son prosélytisme activiste, son manque de goût artistique et son caractère puritain, ce protestantisme s'oppose à tous les instincts de la civilisation moderne ; et même du simple point de vue religieux, son penchant pour le légalisme et le pharisaïsme, pour les tracasseries et la routine sont loin d'être en complet accord avec les idées chrétiennes les plus profondes.

Dans ces conditions, notre analyse aboutit à la conclusion que toute l'activité sociale du christianisme se trouve aujourd'hui dans une situation problématique. Elle est problématique en général parce que la faculté de la pensée à dominer la réalité brute demeure une chose obscure et difficile et, en particulier, parce que les principales formes historiques de la doctrine et de l'évolution sociale chrétienne ne sont plus aujourd'hui, pour diverses raisons, à la hauteur des tâches à accomplir. Par conséquent, si l'on veut que la situation sociale actuelle soit dominée par des principes chrétiens, de nouvelles idées sont nécessaires, non encore expérimentées jusqu'ici et qui correspondraient à la nouvelle situation, de même que les formes anciennes répondaient aux exigences sociales spécifiques d'autres époques. Ces idées nouvelles doivent trouver leur source non seulement dans le Nouveau Testament, mais surtout dans le dynamisme interne de la pensée chrétienne et dans la nouvelle expression vitale que celle-ci assume à l'heure actuelle, exactement comme les deux types analysés de la philosophie sociale du christianisme étaient issus non seulement du Nouveau Testament mais de l'évolution de l'idée religieuse en rapport avec des situations données. Elles connaîtront alors le destin réservé à toute création de la pensée éthico-religieuse, c'est-à-dire qu'elles pourront rendre les plus grands services et développer les forces les plus profondes, mais elles ne pourront cependant jamais réaliser parfaitement leur propre idéal au milieu des luttes et des conflits d'ici-bas. Pas plus que tout autre pouvoir terrestre, elles ne pourront fonder le royaume de Dieu sur terre sous la forme d'un organisme éthico-social parfait. Une des vérités les plus sérieuses et les plus importantes qui se dégagent de notre analyse est la suivante : toute idée doit toujours se mesurer à la réalité dans toute sa brutalité, et toute tentative d'évolution a affaire à des obstacles à la fois internes et externes. Il n'existe pas d'éthique chrétienne absolue qu'il suffirait de découvrir. Tout ce qu'on peut faire, c'est apprendre à contrôler la conjoncture dans ses différents mouvements, tout comme l'a fait à sa manière l'éthique chrétienne ancienne. Il n'est pas question non plus d'envisager une transformation éthique absolue de la nature ou de l'homme, mais simplement de chercher une solution aux problèmes qu'ils posent. L'éthique chrétienne du présent et de l'avenir ne saurait dès lors être autre chose qu'un effort d'adaptation à une soluttion réelle donnée et elle n'aurait d'autres buts que d'accomplir ce qu'il est pratiquement possible de réaliser. Nous touchons ici au mobile même qui pousse l'homme sans cesse en avant à la recherche de la perfection éthique, tout en lui

donnant conscience qu'il ne pourra jamais réaliser complètement son idéal. Seuls des idéalistes doctrinaires ou des fanatiques religieux tout à fait détachés des réalités d'ici-bas peuvent nier ces vérités. La foi est la source de notre énergie dans le combat de la vie, mais l'existence ne cesse d'être une lutte éternellement recommencée sur de nouveaux fronts. Pour chaque abîme menaçant qui se referme, un nouveau gouffre apparaît.

Il reste que — et ce sera notre conclusion finale — le Royaume de Dieu est présent en nous. Mais il nous appartient de faire briller notre lumière avec confiance et sans fléchir, pour que les hommes voient nos œuvres et louent notre Père Céleste, car les destinées de l'humanité entière sont finalement cachées entre ses mains.

Ernst Troeltsch.

L'ANALYSE DES ATTITUDES RELIGIEUSES

LA sociologie religieuse en France est d'abord caractérisée par l'apport massif des enquêtes sur la pratique au sein du catholicisme. Le fait qu'à l'heure actuelle toutes les villes françaises d'une certaine importance aient été l'objet de recensements dominicaux permettant de connaître la composition démographique, socio-professionnelle, écologique du public des messes, donne la mesure de l'importance scientifique du travail accompli (1). Travail essentiellement descriptif, « sociographique » (2), certes, mais travail dont les conclusions permettent de s'élever assez sûrement à l'un des niveaux de la sociologie, celui de la *morphologie sociale* (3). Pourtant les auteurs-mêmes de ces recherches se déclarent souvent insatisfaits. Le but même de leurs efforts qui avait été défini par G. Le Bras comme la « mesure de la vitalité » du catholicisme (4), ne leur semble que très partiellement atteint et le besoin de pénétrer la signification subjective des comportements se manifeste de toutes parts.

A vrai dire, l'analyse qualitative n'est pas, dans notre domaine, chose nouvelle, et c'est sans doute aussi une des originalités de la sociologie religieuse française que d'avoir développé une branche historique où la vie intérieure des groupes et les représentations collectives occupent une place éminente (5). Ces recherches sont précieuses pour l'étude de l'actualité elle-même : elles permettent, par voie de comparaison et de différenciation, de faire ressortir la spécificité des traits actuels. Elles permettent aussi

---

(1) De ce point de vue, l'ampleur du travail réalisé dépasse nettement celui des autres secteurs de la sociologie en France. On peut même dire que l'on trouverait dans le monde peu de terrains sociaux défrichés de façon aussi systématique.

(2) Cf. G. Le Bras, « Problèmes de la sociologie des religions », in G. Gurvitch (éd.), *Traité de Sociologie*, t. II, pp. 79-102.

(3) Cf. les conclusions de notre article « Répartitions et variations des enterrements religieux à Paris (1884-1956) », *Arch.*, 9, p. 31-52.

(4) Cf. « Mesure de la vitalité sociale du catholicisme en France ». *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. VIII, (1950), p. 3-39, reprod. in *Etudes de Sociologie religieuse*, t. II, ch. IV, § 2.

(5) Cf. Le Bras, « Pour une sociologie historique du catholicisme en France », *Cahiers intern. de Sociologie*, vol. XVI (1954), p. 14-34, reprod. in *Etudes de Soc. religieuse*, II, ch. V, § 1.

d'accéder à une explication génétique éclairante pour la signification de la vie religieuse d'aujourd'hui.

Le lien entre ces deux types d'analyse reste toutefois difficile à effectuer et l'on ne saurait trop, avec Marc Bloch, mettre en garde contre la tentation de rendre compte du présent par le passé (6). L'analyse qualitative du contenu de la vie religieuse doit aussi s'effectuer dans le présent lui-même, et on doit bien avouer que, sur ce point, l'outillage scientifique a fait défaut à ceux qui se sont en France, avancé sur ce terrain. Certes, rien ne remplace ici la finesse et le bon sens, et c'est ce qui fait l'intérêt de certains témoignages et de certaines analyses. On ne peut nier pourtant que la conceptualisation épistémologique et l'adaptation de l'outil intellectuel aux fins de la vérification statistique ne soient des aides puissantes dans la recherche de l'objectivité.

C'est dans cette perspective que nous voudrions aborder ici la notion d'*attitude* et son application au domaine religieux. Nous avons, sur ce sujet, à profiter largement de l'apport de la psycho-sociologie anglo-saxonne (7). Nous ne pensons pas, pour autant trouver là un guide infaillible. Les voies tracées sont, sur ce territoire, d'une viabilité suffisamment incertaine pour qu'un appel d'offre en vue d'une recherche méthodologique originale ait un sens.

***

1) L'élaboration behavioriste de la notion d'attitude.

On fait, le plus souvent remonter à W.I. Thomas, dans sa célèbre introduction méthodologique au *Polish Peasant* l'émergence de la notion d'« attitude » dans la psychologie sociale :

> « Par attitude, nous comprenons un processus de la conscience individuelle qui détermine une activité réelle ou possible de l'individu dans le monde social » (8).

Et l'application au domaine religieux était faite quelques pages plus loin par les deux auteurs du célèbre ouvrage : quatre types fondamentaux d'attitude religieuse étaient distingués :

> 1) « Animation générale des objets naturels, mais sans esprits distincts des objets eux-mêmes ; solidarité de la vie dans la nature ; pas de distinction possible entre magie et religion ».

---

(6) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, p. 6 et sq.

(7) C'est sans doute le grand service rendu par le livre du P. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Paris, Spes, 1960, que d'avoir acclimaté chez les sociologues français du catholicisme l'idée du recours aux méthodes de la psychologie sociale anglo-saxonne, et principalement américaine.

(8) Reproduit in W.I. Thomas, *Social Behaviour and Personality*, éd. par E.H. Volkart, New York, Social Sciences Research Council, 1951, p. 50 : «By attitude we understand a process of individual consciousness which determines real or possible activity of the individual in the social world ».

2) « Croyance en un monde d'esprits, en partie utiles, en partie nuisibles, et distincts des objets naturels ; les croyances sont religieuses et les pratiques sont magiques ».

3) « Distinction absolue des esprits bons et mauvais ; la relation avec les esprits bons est religieuse et exprimée dans des cérémonies sociales, la relation avec les esprits mauvais est magique et établie individuellement ».

4) « Introduction du mysticisme, de la tendance à la perfection personnelle et au salut ; relations personnelles avec la divinité » (9).

Quelques années plus tard, le mot « attitude » revenait sous toutes les plumes. Il présentait l'immense avantage de trancher le nœud gordien de la querelle entre l'instinct et le comportement acquis (10). Il offrait aussi cette trop grande commodité de pouvoir s'appliquer avec souplesse à toute réaction subjective de l'individu dans une situation donnée. Aussi, rendant responsable soit l'équivoque de la définition de Thomas, soit l'usage abusif qu'en firent les épigones, les critiques ne tardèrent-elles pas à affluer (11). Avec quelques nuances, ces critiques convergeaient vers la requête d'une définition plus stricte du concept d'« attitude » en termes de *comportement.*

Ce faisant, les psychologues sociaux tentaient de coïncider davantage avec l'élaboration qui avait été faite de cette notion chez les psychologues, et en particulier Wundt et l'école de Wurzbourg (12). Ils tentaient aussi de maintenir un contact plus étroit avec le sens courant du mot (attitude = posture). Mais c'est sans doute à G.H. Mead que devait revenir le mérite de la tentative la plus systématique dans cette direction. Son important ouvrage posthume *Mind, Self and Society* (13) constitue en effet la plus vaste entreprise de traduction, en langage de comportement, de la vie psychique, y compris dans ses aspects réflexifs (*self*) et sociaux (*society*). L'attitude y est définie d'abord comme disposition neuro-musculaire préparatoire à l'action (14), disposition suivie ou non d'acte réel, ce qui permet à Mead de traiter comme phénomène une virtualité

---

(9) W.I. Thomas et F. Znaniecki, *The Polish Peasant*, t. I, Boston, Badger, 1958, p. 206. Voir tout le chapitre « Religious and magical attitudes », p. 205-287.

(10) Cf. J. Woodard, « Psychologie sociale » in G. Gurvitch (éd.), *La sociologie au XX*e *siècle*, t. I, p. 234.

(11) Cf. en particulier P.M. Symonds, « What is an attitude ? » *Psychological Bulletin*, mars 1927, p. 200-201 ; R. Bain, « An attitude on attitude research », *American Journal of Sociology*, XXXIII, mai 1928, p. 940-957 ; E. Faris, « Attitude and behaviour », *Am. J. Soc.*, XXIV, sept. 1928, p. 271-281 ; Droba, « The nature of attitude », *Journal of social Psychology*, 1933, vol. 4, p. 444-463.

(12) Pour l'historique de la notion d'attitude et ses racines psychologiques, cf. G.W. Allport, « Attitudes » in G. Lindzey (éd.) *Handbook of social Psychology*, Reading (Mass.), Addison, Wesley, 1954, t. I, p. 43-46. Une version plus étendue de cet article avait été publiée in C. Murchison (éd.) *Handbook of social Psychology*, Worcester (Mass.), Clark V.P. 1935. G.W.A. rappelle notamment que Spencer, dans ses *First Principles* (1862) emploie l'expression « attitude of mind ».

(13) Chicago, Chicago University Press, 1934, 404 p. Lire tout le § « Behavioristic signifiance of attitudes », p. 8-13, où se trouve énoncé le principe fondamental du behaviorisme de Mead.

(14) « Si quelqu'un s'approche d'un marteau, il est musculairement prêt à saisir le manche du marteau » (*op. cit.*, p. 11).

d'acte sans avoir recours à la notion de conscience. Puis se pose à lui le problème de l'enchaînement des actes, de l'unité d'une conduite complexe (15). C'est encore à une disposition neuro-musculaire qu'il fait appel, « attitude » permanente au cours d'une série de comportements successifs.

La systématisation de Mead renvoie évidemment à la psycho-physiologie, pour la recherche expérimentale du substrat de l'attitude, mais c'est là, somme toute, procédure banale ; l'intérêt de l'analyse réside sans doute davantage dans l'équation *attitude = conduite virtuelle*, que cette virtualité soit celle d'un comportement différé (je serre les poings, mais je ne frappe pas mon adversaire), ou celle d'une série de comportements en train de se dérouler (les coups que je me prépare à asséner à l'adversaire avec lequel je suis en train de me battre). Ainsi se trouvent projetés sur un même plan de signification des faits psychiques distingués par la psychologie classique, intentions, jugements, sentiments... qui se retrouvent en tant que développables en conduites plus ou moins complexes. Inversement, une conduite complexe à laquelle j'attribue une certaine signification, je puis par là-même la résumer en une « attitude » qui assure son unité.

Or, parmi ces conduites, une place particulière devait être attribuée aux conduites verbales. Mead leur donne une place centrale, à la fois dans le processus de socialisation de l'individu (16) et dans le processus d'élaboration du moi réflexif, *self* (17). Par ailleurs, de par leur caractère symbolique, les comportements verbaux tiennent lieu de conduites différées et s'apparentent donc de très près aux « attitudes ». C'est sur cette base que l'étude expérimentale des attitudes devait se développer dans la psychologie sociale américaine.

***

2) Opinions, attitudes, personnalité.

Parallèlement à l'élaboration théorique de la notion d'attitude se développait la technique du sondage d'opinion (18). Mais il apparut assez vite que la dichotomisation de l'opinion à l'égard d'un objet ou d'une personne (ceux qui sont *pour* et ceux qui sont *contre*) ne tenait pas compte de toute la gamme possible des variations individuelles. D'où l'idée de

---

(15) « Les étapes suivantes de l'acte sont présentes dans les premières étapes, non seulement dans le sens qu'elles sont prêtes à avoir lieu, mais dans le sens qu'elles servent à contrôler le processus lui-même » (*ibid.*). Rapprocher de la définition de G.W. Allport (*op. cit.*, p. 45) : « Une attitude est un état mental et nerveux de préparation, organisé par l'expérience, exerçant une influence directrice ou dynamique sur les réponses individuelles à tous les objets et situations avec lesquels il est mis en rapport ».

(16) G.H. Mead, *op. cit.*, pp. 13-15 et 74-75.

(17) *Ibid.*, pp. 242-244.

(18) Cf. J. Stœtzel, *Théorie des opinions*, Paris, Presses Universitaires, 1943, 456 p. Un des premiers exposés de la théorie de la mesure des opinions se trouve chez L. L. Thurstone « The measurement of opinion », *J. of abnormal and social Psychology*, 22 (1927), p. 415-430.

remplacer la dualité des réponses possibles par une *échelle* de jugements permettant de « mesurer » l'opinion, comme on mesure la température avec l'échelle du thermomètre. Par là même on instaurait une distance entre l'indice permettant de mesurer et ce qui est à mesurer. Il était tentant de considérer comme « attitude » sous-jacente cette chose à mesurer cependant que le jugement émis, l'« opinion » étaient traités comme les indices des attitudes (19).

Une des premières — sinon la première — des échelles d'attitudes à être mises au point concernait précisément notre domaine ; c'était celle de Thurstone et Chave concernant l'attitude à l'égard des Eglises (20). Une première liste de 130 jugements concernant les Eglises, leur utilité sociale, la valeur morale de leurs membres, leurs fonctions à l'égard des individus, et, accidentellement, leur visée surnaturelle (une seule question !) était établie, que des « juges » devaient classer par la méthode des intervalles apparemment égaux (21). Après l'élimination des *item* les plus ambigus, 45 jugements subsistaient avec, pour chacun d'eux, un *score* résultant de son classement moyen. Les jugements étaient ensuite proposés aux sujets à tester qui se situaient sur l'échelle d'après les jugements qu'ils approuvaient.

Un certain nombre d'échelles de ce genre furent dressées concernant l'attitude à l'égard de Dieu, de l'évolution du birth control, de la guerre, de la peine capitale, du traitement des criminels, de la censure, du communisme, du patriotisme, etc... (22), ce qui amena les psychologues sociaux à se poser des problèmes analogues à ceux que posaient aux psychologues les batteries de tests : corrélations des diverses échelles entre elles, analyse factorielle (23). Déjà Thurstone en 1934 regroupait en un schéma bi-dimensionnel les attitudes concernant la religion et la politique. Deux axes orthogonaux représentaient l'un le couple « nationalisme-antinationalisme », l'autre l'opposition « radicalisme-conservatisme ». Les attitudes favorables à l'égard de l'Eglise et de Dieu se situaient assez exactement dans la direction du conservatisme (24).

On abordait ainsi la question de la structure-même de la personnalité. En effet, comme l'indiquait avec beaucoup de netteté J. Stœtzel, évoquant un des postulats de la psychologie sociale :

> « On caractérise un individu en disant qu'il est un colérique (conception typologique) ou qu'il est coléreux (conception élémentaire) ; mais on le caractérise beaucoup plus heureusement, dans la conception psycho-sociale, en montrant

(19) Sur les rapports opinions-attitudes, cf. J. Maitre, « Les sondages sur les attitudes religieuses des français », *Rev. franç. Sociol.*, II, 1, 1961, partic. p. 16-19.

(20) L.L. Thurstone et E.J. Chave, *The measurement of attitude. A psychological method and some experiments with a scale for measuring attitude toward the Church*, Chicago, Chicago U.P., 1929, XII-96.

(21) *Ibid.*, p. 3 et p. 18 et sv.

(22) Cf. L.W. Ferguson « The measurement of primary social attitudes », *Journal of Psychology*, 10, 1940, p. 200 et bibl. p. 205.

(23) Cf. L.L. Thurstone, « The vectors of mind », *Psychol. Rev.*, 41, 1934, p. 1-32.

(24) *Ibid.*, p. 23.

qu'il s'emporte surtout quand on attaque devant lui les principes du libéralisme économique, l'autorité de l'Eglise, ou le prestige de l'Etat » (25).

Le recoupement des diverses attitudes doit donc permettre de caractériser la personnalité individuelle comme idiosyncrasie sociale. Mieux, dans une aire culturelle donnée, la factorialisation met en évidence une structure psycho-sociale commune faite du système de relations existant entre les échelles d'attitudes.

Mais jusqu'où pousser le réalisme dans la recherche de facteurs indépendants ? Les facteurs soit purement psychologiques, soit psycho-sociaux, sont-ils destinés à remplacer les traditionnelles « facultés » ? Thurstone, sur ce point, invite à la prudence, montrant combien le résultat est ici dépendant de l'instrument utilisé (26). Mais il semble que le désir d'atteindre les ressorts mêmes de la nature sociale de l'homme ait poussé certains psychologues sociaux, sinon à poser comme des absolus les facteurs qu'ils isolaient, du moins à perdre de vue momentanément leur caractère relatif. C'est ainsi que Ferguson recherche les « attitudes sociales primaires » et dégage successivement trois facteurs, le « religionisme », l'« humanitarisme » et le « nationalisme » (27). Le premier de ces trois facteurs regroupe les attitudes relatives principalement à Dieu, à l'Eglise, à l'évolution et au birth control. Certes, ces facteurs ayant un caractère latent, l'auteur juge bon d'accompagner les trois désignations par un point d'interrogation pour en marquer le caractère hypothétique, mais il ne mettra en cause leur répartition même qu'au bout de cinq ans et très incidemment (28).

La découverte de nouvelles techniques (méthode centroïde, rotation) permet d'améliorer les procédures d'analyse, mais les controverses auxquelles elles donnent lieu semblent faire perdre de vue assez souvent aux *scholars* les caractéristiques mêmes de l'objet auquel elles s'appliquent. Ainsi vit-on fleurir depuis la guerre d'innombrables *Ph. D. Thesis* appliquant l'analyse factorielle à un matériel provenant de questionnaires souvent sommaires (29) proposés à la même population taillable et corvéable à merci, celle des étudiants (lorsqu'on veut comparer des populations entre elles, on compare les étudiants de première et de deuxième année ; lorsqu'on est très audacieux, on compare des échantillons puisés dans plusieurs universités !).

---

(24) *Ibid.*, p. 23.

(25) J. Stœtzel, « Psychologie sociale et théorie des attitudes », *Annales sociologiques*, Série A, fasc. 4, p. 7.

(26) L.L. Thurstone, *op. cit.*, p. 3-7. En revanche, M. Argyle, *Religious behaviour*, London, Routledge et Kegan Paul, 1958, p. 80-100, semble accepter comme réalités absolues les traits de personnalité caractérisant la religiosité et les rapports avec les variables politiques et caractérielles.

(27) L.W. Ferguson, *op. cit.* ; cf. aussi « The stability of primary social attitudes », Religionism and Humanitarianism », *J. of Psychol.*, 12, 1941, p. 283-288 ; « Sociopsychological correlates of the primary attitude scales, I. Religionism, II. Humanitarianism », *J. Soc. Psychol.*, 19, 1944, p. 81-98.

(28) « A revision of the primary social attitude scales », *J. of Psychol.*, 17, 1944, p. 229-241.

(29) W.E. Broen, « A factor-analytic study of religious attitudes », *J. of abnormal et soc. Psychol.*, 54, 1957, p. 176.

La critique devait venir du sein même de la psychologie sociale. On devait tout naturellement faire valoir la précarité d'une structure factorielle découverte sur un milieu aussi homogène, même dût-on se contenter, comme l'admet finalement Ferguson de l'aire culturelle américaine au cours d'une certaine période historique. H.J. Eysenck, mettant à l'épreuve les facteurs de Thurstone, Ferguson et Carlson (30), utilise un échantillon de 1 500 sujets, stratifié selon des appartenances politiques et religieuses, et des milieux socio-économiques différents. Or, non seulement il découvre, pour les neuf groupes qu'il distingue, des structures factorielles différentes, mais encore la saturation des diverses échelles par les facteurs isolés pour l'ensemble de l'échantillon, varie davantage de groupe à groupe que les *scores* moyens de chaque groupe par rapport à ces échelles (31).

L'insuffisance de facteurs aussi grossiers que le « religionisme » devait aussi apparaître à ceux qui tentaient de regarder d'un peu plus près une telle caractéristique. Tandis que certains auteurs, partant de certaines observations d'Adorno et donnant de celles-ci une vue schématique, rangent la religion parmi les éléments de la « personnalité autoritaire », avec son cortège de préjugés (32), G.W. Allport montre qu'une analyse plus fine oblige à distinguer entre deux types de religiosité : alors que, dans l'ensemble, l'appartenance à une confession va de pair avec une certaine dose de préjugés nationaux, raciaux, religieux, etc..., on trouve, en revanche, chez les membres les plus pieux des diverses confessions une plus grande tolérance que chez les autres. Allport en conclut qu'il faut distinguer entre une attitude religieuse « institutionnalisée » et une attitude religieuse « intériorisée » pouvant avoir des effets opposés (33). Une approche plus directe du facteur religieux lui-même a pu, de façon assez similaire, montrer qu'on pouvait le subdiviser au moins en deux, avec d'une part une composante de « proximité de Dieu », d'autre part le couple « fondamentalisme-humanitarianisme », c'est-à-dire la conception d'un homme-pécheur devant Dieu tout-puissant s'opposant à celle d'une autonomie humaine (34) : c'est évidemment ce deuxième facteur que concernent et le « conservatisme » de Thurstone, et le caractère « F » (fasciste) d'Adorno (35).

---

(30) H.B. Carlson, « Attitudes of undergraduated students », *J. soc. Psychol.*, 5, 1934, p. 202-212.

(31) H.J. Eysenck, « General social attitudes », *J. soc. Psychol.*, 19, 1944, p. 224 ; cf. du même auteur, sur la même question, « Primary social attitudes », *Int. J. of Opinion and Attitude Research*, 1, 1947, p. 49-84 ; « Primary social attitudes as related to social class and political party », *British J. of Social*, 2, 1951, p. 198-209.

(32) Par ex. W.E. Gregory « The orthodoxy of the authoritarian personality », *Journal of Soc. Psychol.*, 45, 1957, p. 217-32, combine une échelle « F » (cf. *infra*) et une « échelle d'orthodoxie » (sic). M. B. Jones « Religious values and authoritarian tendances », *J. of Soc. Psychol.*, 48, 1957, p. 83-9, généralise les conclusions d'une enquête sur des « cadets » militaires. Quant à B.S. Blum et J.H. Mann, « The effect of religious membership on religious prejudice », *Journ. of Soc. Psych.*, août 1960, p. 97-101, ils arrivent à cette belle découverte que ceux qui sont extérieurs à un groupe religieux ont plus de préjugés à son égard que ceux qui en font partie !

(33) *The Nature of Prejudice*, éd. abrégée, New York, Doubleday, 1958, p. 418-425.

(34) W.E. Broen, *art. cit.*, p. 178-179.

(35) Dans *The authoritarian Personnality* (par T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik,

De manière plus générale, on peut se demander si la recherche des « attitudes primaires » ne se trouve pas dépassée dans son principe même. Qui plus est, on pourrait assez facilement soutenir que cette démarche procède à rebours des exigences de rigueur scientifique. Les présuppositions de linéarité et de continuité qui se trouvent à la base de l'analyse factorielle ont en effet d'autant moins de chance de trouver leur contrepartie dans la réalité, qu'on cherche à étendre leur validité à une société plus vaste et à un champ d'attitudes plus large. Certes, une société peut, même si elle est étendue, se révéler suffisamment homogène pour supporter dans toute son extension l'analyse factorielle appliquée à certains points. Sur le plan religieux, il est possible que des tendances à l'homogénéité telles que les décrit W. Herberg pour les Etats-Unis (36) permettent de dégager quelques variables communes (37). Encore faudrait-il tester cette homogénéité et ne pas la tenir pour acquise. Il est possible, de même, que certains facteurs interviennent de façon massive, masquant les autres sources de variations. Mais ce fait n'enlève rien à leur caractère particulier : si, d'un point de vue statistique, on peut les appeler « primaires », leur extension qualitative ne doit pas être surestimée et ils ne peuvent pour autant permettre de définir un secteur entier du psychisme social.

Les méthodes d'analyse qui se sont développées sur la lancée de Thurstone ont eu, il faut bien le dire, malgré leur mérite statistique, l'inconvénient d'inviter à un appauvrissement considérable du donné. Au premier stade, le questionnaire opère déjà un choix quelque peu arbitraire et nous avons déjà noté que celui de Thurstone et Chave, malgré ses 130 questions, laissait de côté certains aspects essentiels. Si maintenant, on suppose l'« attitude » considérée comme unidimensionnelle, réduisant toute particularité qualitative d'un jugement à n'être que le signe d'un *plus* ou d'un *moins* dans une échelle de faveur-défaveur, il est bien évident que des variations importantes d'attitudes à l'égard des Eglises vont disparaître, pour autant qu'elles désignent autre chose que l'approbation

---

D.J. Levinson et R.N. Sanford, New York, Harper, 1950) les résultats d'un questionnaire où la variable religieuse est évoquée de façon sommaire (« Quelle est votre religion ? — Quelle importance a pour vous la religion et l'Eglise »), religion et « ethnocentrisme » vont de pair (p. 208-221). Mais une étude qualitative montre plusieurs types d'idéologie religieuse (p. ex. p. 52-54, opposition de deux cas typiques, Mack et Larry). On en arrive à constater une certaine « neutralisation » de la religion par la « personnalité autoritaire » : refus de compréhension personnelle, attachement à la discipline en tant que telle, dissociation de la croyance en fonction de fins pratiques (p. 727-743).

(36) « La religion aux Etats-Unis possède une unité de base plus profonde que les similitudes et les différences qui émergent du système social... Cette unité plonge ses racines dans le substratum des croyances, des valeurs et des idéaux qui constituent le mode de vie américain sous son angle « spirituel », mode de vie partagé par tous et considéré comme le credo universel incontesté ». (*Protestants, Catholiques, Israélites*, trad. fr., Paris, Spes, 1960, p. 227).

(37) « Il n'y a pas là une recherche pour une vérité indépendante du temps, du lieu, de la population ; elle (l'analyse factorielle) représente plutôt un problème simple, direct, de description en plusieurs dimensions d'un certain groupe fonctionnant d'une manière définie et celui qui pense lire une vérité plus profonde dans le résultat factoriel est certainement condamné au désappointement » (T.L. Kelley, « Comment on Wilson and Worcester's "Note on factor analysis" », *Psychometrika*, 5, 1940, p. 120).

ou la désapprobation : elles vont apparaître comme « ambiguës » et être éliminées ; en revanche, de nombreuses questions à signification voisine sont conservées, donnant à l'échelle des 45 questions un caractère nettement redondant (c'est une des raisons pour lesquelles les échelles retenues actuellement par les psycho-sociologues sont habituellement beaucoup plus courtes).

Le renouvellement méthodologique opéré par Guttman (38) n'a pas eu seulement pour résultat d'alléger le dispositif expérimental (suppression de la dualité entre les « juges » et les « sujets », possibilité d'utiliser assez facilement panneau scalogrammatique, tabulatrice, trieuse, etc.). Il renverse le processus d'établissement des échelles : désormais, au lieu d'*astreindre* une échelle à signifier quelque chose (en général, faveur ou défaveur, à l'égard de quelqu'un ou de quelque chose) on *dégage* les ordres d'inclusion des sous-populations définies par les réponses à chaque *item*, ce qui revient à établir un ordre d'implication entre les — ou du moins certains — *item*. A tâche au psychologue ou au sociologue de se demander si les échelles qui se dégagent ainsi ont un sens : le grand écueil d'une telle méthode, si elle était appliquée à un grand nombre de questions et sans hypothèse préalable, serait évidemment l'apparition d'échelles fortuites. Mais la pluralité des échelles se dessinant dans un même questionnaire, la pluridimensionnalité éventuelle des échelles, le caractère parfois significatif de questions n'entrant pas dans les échelles, sont révélateurs d'autant de faits structuraux marquant la complexité d'une attitude, même relative à un point très particulier. A la limite, on en arrive parfois à des jugements simplement liés deux à deux et formant un réseau multidimensionnel (type de structure pour laquelle les récents développements de la théorie de l'information sont particulièrement bien adaptés). Ce n'est pas qu'une réduction du nombre des variables soit sans intérêt, mais l'analyse factorielle ou la recherche de structures latentes prend, si on y a recours après cette exploration systématique, une signification beaucoup plus limitée : résumé d'un système de variables, ou élément très localisé de structure.

3) L'apport phénoménologique.

Au moment où des possibilités semblent s'offrir pour restituer, à travers l'outil mathématique lui-même, la richesse qualitative qui est dûe à l'analyse des attitudes religieuses, il est bon de se rappeler que la notion d'attitude a cheminé aussi par une voie apparemment très éloignée de celle que nous avons suivie jusqu'ici, celle de la phénoménologie.

On pouvait pourtant discerner une certaine parenté entre la pers-

---

(38) Voir bibliographie in S. Moscovici, « L'analyse hiérarchique », *Année psychologique*, 1954, p. 83-110.

pective phénoménologique et celle de W.I. Thomas. A la définition que nous avons citée (39) il ajoute en effet celle-ci, qui lui est corrélative :

> « Par valeur sociale, nous entendons tout donné ayant un contenu empirique, accessible aux membres d'un groupe social et une signification par rapport à laquelle il est ou peut être un objet d'activité » (40).

Ainsi la « valeur » est pour Thomas ce qui appelle l'activité des individus, tandis que l'« attitude » est ce qui détermine l'activité chez l'individu. « Attitude » et « valeur » se correspondent très étroitement : toute attitude suppose une valeur et toute valeur sollicite une attitude. Certes, l'emploi de la notion de valeur s'avèrera restrictive : prendre la *valeur* pour point de départ, c'est, en un sens, engager l'analyse de l'attitude dans le sens de l'alternative *faveur-défaveur*. Mais Thomas marque ainsi le caractère *intentionnel* (41) de l'attitude, qui devait être souvent oublié par la suite. Disons de façon un peu plus large que toute *attitude* a pour contrepartie une certaine *signification* de l'objet qui le concerne et que les deux termes sont corrélatifs. C'est le type-même de relation à laquelle la phénoménologie s'attache.

Il n'est évidemment pas question de refaire ici l'histoire de la phénoménologie, même religieuse (42). Ce qui nous intéresse, c'est de retrouver explicitement ou implicitement la notion d'attitude dans la phénoménologie religieuse et de montrer quel parti l'analyse des attitudes peut tirer de la méthode phénoménologique.

Le XIX^e^ tome de l'*Encyclopédie française*, dans sa deuxième partie consacrée à la religion, commence, sous l'égide de Gaston Berger, par une phénoménologie de la religion dont le premier chapitre est intitulé « les attitudes générales » (43). Ainsi se trouve affirmé, en clair, le fait que le premier objectif de la phénoménologie religieuse est l'*attitude* religieuse. Ceci doit être d'autant plus soigneusement noté que le mot « attitude » ne fait pas partie du vocabulaire le plus courant des phénoménologues. Husserl ne l'emploie guère, pour caractériser les états intentionnels de la conscience (44), son analyse de la *noesis* étant celle d'une

---

(39) Cf. *supra*, p. 39.

(40) W.I. Thomas, *op. cit.*, p. 49.

(41) Rappelons la définition de Husserl : « Tout *cogito*, ou encore tout état de conscience « vise » quelque chose, et porte en lui-même, en tant que « visé » (en tant qu'objet d'une intention), son *cogitatum* respectif... Ces états de conscience sont aussi appelés états *intentionnels*. Le mot intentionalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même ». (*Méditations cartésiennes*, Paris, Armand Colin, 1931, p. 27).

(42) Un bon tableau historique de la phénoménologie religieuse est donné par C.J. Bleeker, « The phenomenological method », *Numen*, VI-2 (déc. 1959), p. 96-111.

(43) *Encyclopédie française*, t. XIX, *Philosophie et Religion*, Paris, Sté nlle de l'Encyclop. fr., 1957, 2^e^ partie, section A, ch. I.

(44) En revanche, et c'est très significatif, Husserl oppose l'« attitude naturelle » à l'ἐποχή phénoménologique (*op. cit.*, p. 70-71) ce qui revient à dire que la notion d'attitude intervient pour désigner la disposition d'esprit qui est à la base d'un processus intellectuel. (Cf. aussi, p. 126, « attitude transcendentale »). Rappelons que le texte des *Méditations cartésiennes*, issu de conférences à la *Société française de Philosophie* a été écrit en allemand, mais pour la publication en français, et que sa traduction française a été revue par l'auteur.

structure purement intellectuelle, trans-psychologique (45). Mais le domaine religieux était particulièrement propice à la mise en place d'une notion capable de regrouper des éléments intellectuels, affectifs et comportementaux. Otto est visiblement gêné par les insuffisances du vocabulaire lorsqu'il montre que les « sentiments » spécifiquement religieux sont en même temps connaissance du *numineux* et réactions devant le numineux (46). De même, chez Van der Leeuw, l'analyse des rapports du *sujet* et de l'*objet* font irrésistiblement appel à une notion sous-jacente dont le signalement évoquera à nos yeux le terme d'« attitude » :

> « Le monde où il se trouve, l'homme ne l'accepte pas sans plus. Il s'en soucie. Religieusement, cela signifie que le monde *l'étonne*, lui cause de l'angoisse... Dans la vie, l'homme voit plus qu'une donnée ; il y aperçoit une possibilité. Mais cette possibilité exige qu'il entre en activité. Son *étonnement* doit devenir un *comportement* ; son comportement, une célébration » (47).

Et dans l'« action intérieure » (48) le lecteur reconnaîtra un certain nombre d'attitudes religieuses fondamentales : « éviter Dieu » (§ 68), « servitude envers Dieu » (§ 69), « alliance avec Dieu » (§ 70), etc..., de même qu'il reconnaît dans le *tremendum*, le *mysterium*, le *fascinans*, le *sanctum* d'Otto des significations, corrélatives d'attitudes spécifiques. Pour désigner précisément cette disposition interne corrélative d'une certaine conception de l'objet et se déployant en conduites déterminées, R. Caillois écrira, parlant des transformations du *sacré* dans les religions modernes : « Il ne change pas de nature pour autant, car il tenait, dès le début, moins à une manifestation objective qu'à une pure *attitude de conscience*, moins à la cérémonie qu'au comportement profond » (48 *bis*).

Ainsi la notion d'« attitude » prend sa place dans une phénoménologie du comportement lorsqu'il s'agit d'exprimer la disposition subjective donnant signification au comportement, s'adressant donc à l'objet-même du comportement. Il est inutile de souligner l'importance de cette notion lorsqu'on se trouve devant un système de représentations et de rites (ou plus généralement de comportements religieux). Car la liaison des unes aux autres ne peut être considérée comme strictement mécanique. Pour autant qu'elle est subjectivement significative — ou en d'autres termes, pour autant qu'elle est toujours plus ou moins intériorisée — elle

---

(45) Husserl (*Méditations cartésiennes*, p. 22) insiste sur la différence à établir entre une phénoménologie *pure* et une psychologie phénoménologique. Mais le passage de l'une à l'autre se fait tout naturellement lorsque la connaissance apparaît comme un processus, mieux, lorsqu'elle est envisagée sous l'angle concret de l'*expérience* : « L'expérience vécue, comme attitude réceptive ou complétant le sens (*rezeptives oder sinnerfüllendes Verhalten*) correspond à l'acte, attitude spontanée, ou donnant le sens (*spontanen oder sinngebendes Verhalten*) » (Spranger, *Lebensformen*, Halle, Max Niemayer, 1930, p. 23-24).

(46) R. Otto, *Le sacré*, Paris, Payot, 1929, ch. III « Les éléments du numineux », p. 23-27.

(47) G. Van Der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948, p. 332-333.

(48) *Ibid.*, titre d'un des chapitres.

(48 bis) « Attitude de conscience », souligné par nous. R. Caillois, « Le sacré », *Encyclopédie française*, t. XIX, p. 19. 32-10.

passe par cette disposition subjective que le terme d'« attitude » désigne assez adéquatement (49).

L'intérêt particulier de cette notion dans le domaine religieux réside donc dans la gamme quasi-infinie des répondants subjectifs de l'acte et de l'objet religieux. Il est évident que cet intérêt augmente lorsque l'acte dépend davantage des dispositions internes du sujet, dispositions dont il n'exprime parfois qu'une faible partie : c'est ce changement d'équilibre que nous appellerons « intériorisation ». Mais cette approche revêt par là-même un caractère paradoxal que souligne bien Van der Leeuw :

> « Ce que la science des religions appelle *objet* de la religion est pour la religion elle-même son *sujet*. L'homme religieux tient toujours pour primaire, fondamental, déterminant, ce dont il s'agit dans sa religion. Ce n'est que la réflexion qui en fait l'objet des phénomènes qu'il considère. Dans la religion, c'est Dieu qui agit par rapport à l'homme : la science ne connaît que l'action de l'homme par rapport à Dieu ; elle ne saurait parler de l'action de Dieu » (50).

En d'autres termes, et sans même poser la question de la *validité* de la connaissance religieuse, un paradoxe surgit lorsque l'analyse de la religion chez l'homme — surtout si elle est intériorisée — fait surgir comme contenu un objet qui se présente lui-même comme sujet et, qui plus est, comme sujet prééminent (51). La légitimité même de l'ἐποχή se trouve donc mise en question en même temps que se dévoile l'importance capitale d'une des dimensions de l'analyse phénoménologique.

Chez Van der Leeuw lui-même, deux réponses sont en fait données au paradoxe. L'une, formelle, renvoie au postulat même de la phénoménologie :

> « ...Le phénomène est à la fois un objet se rapportant au sujet et un sujet relatif à l'objet. On n'entend pas par là que le sujet subirait quelque empiètement de la part de l'objet, ou inversement. Le phénomène n'est pas (non plus) produit par le sujet ; encore moins corroboré ou prouvé par lui. Toute son essence consiste à se montrer, à quelqu'un. Aussitôt que ce « quelqu'un » commence à parler de ce qui se montre, il y a phénoménologie » (52).

C'est en un sens, rappeler que l'analyse phénoménologique, pour autant qu'elle s'attache au sujet ne vise aucunement à *absorber* dans celui-ci l'objet, mais à situer le sujet par rapport à l'objet, à le caractériser dans ses rapports avec l'objet. Ainsi se trouve postulée la compréhension

---

(49) Comme l'a montré H. Desroche (« Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach », *Arch.*, 1, janv.-juin 1956, p. 45-46), J. Wach donne une position-clé à la notion d'attitude lorsqu'il voit dans toute religion l'*expression* d'une *expérience* religieuse fondamentale. Il parle alors d'une « attitude de base conçue et nourrie par une expérience religieuse décisive » (J. Wach, *Sociology of Religion*, p. 45).

(50) Van Der Leeuw, *op. cit.*, p. 9.

(51) Ce paradoxe, poussé jusqu'au bout, conduit jusqu'à l'argument ontologique, rendu peut-être plus sensible à un esprit moderne par cette approche que par les démarches logiques classiques.

(52) *Ibid.*, p. 654-655.

possible d'une attitude religieuse qui nous est étrangère. De façon plus générale, on retrouve cette règle opératoire de la phénoménologie, que toute *attitude* du sujet devant une signification de l'objet prend à son tour une *signification* pour l'observateur. Mais l'objet étant lui-même en cause, la question serait reculée s'il ne nous était donné un précepte limitatif : l'objet, en tant qu'il est visé est potentiellement insondable, aussi ne s'attachera-t-on qu'aux expériences *vécues* et *exprimables* de l'objet, que cette expression soit une confession, un récit, ou un cérémonial.

Mais Van der Leeuw ne pense pas avoir pour autant pulvérisé son aporie. Il la retrouve sous la forme d'une exigence de *compréhension* jamais satisfaite, où nous retrouvons les thèmes schélériens un peu vieillis de la *sympathie* (53). En fait, si les postulats phénoménologiques donnent un cadre à la démarche intellectuelle, celle-ci est toujours à la recherche de sa propre adéquation. Le paradoxe, dans ces conditions, loin de paralyser la pensée, la stimule. Il force à reconnaître que l'expérience religieuse, dans certaines lignes au moins de son développement, est nécessairement différente de l'expérience que l'observateur a de l'homme religieux. Deux tentations peuvent alors assaillir l'observateur : renoncer et se contenter d'une description pittoresque ou d'un catalogue signalétique des conduites religieuses ; substituer à l'expérience d'autrui la sienne propre. Cette seconde ornière est celle dans laquelle tombe fréquemment une certaine phénoménologie philosophique (54), oublieuse du caractère résolument comparatiste que Chantepie de la Saussaye (55) et après lui Otto, Wach, Van der Leeuw, Bleekert et même Eliade et Caillois ont voulu donner à la phénoménologie religieuse. Mais la reconnaissance de l'inadéquation de la connaissance peut se solder, dans le cas présent par un effort perpétuellement renouvelé pour se rapprocher, par des méthodes diverses, de l'*intentio* qui oriente l'attitude religieuse. C'est cet effort qui semble manquer à tant d'études qui aplatissent en quelque sorte l'attitude religieuse pour en faire purement et simplement une position sur un *continuum*, ou même une localisation, par acceptations et rejets, au sein d'un univers de jugements.

On ne pourra, en réalité, parler d'« attitude » au sens propre que si on tente, au moins sommairement :

1°) *D'identifier son objet* : choses ou instruments sacrés, rites ayant par eux-mêmes une vertu, états du sujet (extase), esprits, divinité, ou

---

(53) *Ibid.*, p. 666.

(54) La confusion des deux registres devient parfois comique, lorsqu'on lit : « Dans toutes les formes de vie religieuses, il existe un contraste entre les formes communes, médiocres ou, comme disait jadis Durkheim, *élémentaires*, et des formes rares qui semblent réservées à des êtres privilégiés » (J. Guitton, « Divers aspects de la conscience religieuse », *Encycl. fr.*, t. XIX, p. 19. 32-11).

(55) Chantepie de la Saussaye est souvent considéré comme le père de la phénoménologie religieuse de par son développement sur la « Phénoménologie de la religion », dans la 1re édition (1887) de son *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Malheureusement, ce développement devait être supprimé dans les éditions ultérieures et dans la traduction française.

même la religion elle-même, le groupe social, certains principes (56), certains personnages, les temps passés ou futurs (57). On notera que, dans cette énumération, nous débordons de ce que Van der Leeuw classe sous le nom d'objet, dans la mesure où ce n'est pas ici la *nature* de l'objet qui importe, mais sa fonction à l'égard du sujet.

2°) *De déterminer la modalité de l'intentio* (58). Celle-ci peut varier depuis une fascination perceptive, comme celle que Lévy-Bruhl met en relief dans ce qu'il appelle l'« expérience mystique » (59) jusqu'à la conception de liaisons purement symbolique (60), en passant par les diverses formes d'intuition du surnaturel et de croyance en l'existence d'un Dieu qui va parfois jusqu'à monopoliser l'existence-même.

3°) *De développer le type de comportement impliqué dans l'attitude.* C'est ce point qui se trouve le mieux exposé, nous l'avons vu, chez Otto et chez Van der Leeuw ; mais leur recherche d'une *essence* de la religion leur fait négliger quelques formes apparemment mineures, mais d'une importance sociale considérable : appliqué aux rites et aux institutions le sens de l'immuable, de l'intangible, générateur d'impératifs catégoriques allant jusqu'au « tu dois penser que »... semble jouer, de fait, un rôle de premier plan et aboutit aux divers conformismes, y compris, dans l'enquête même, celui des réponses stéréotypées (61).

---

(56) Ainsi, analysant de façon simplement qualitative les thèmes religieux dans les journaux ouvriers parisiens sous la monarchie de juillet, nous avons tenté de mettre en évidence une forme de religiosité qui est un acte de foi en la Fraternité humaine plutôt qu'en l'existence de Dieu (« Une religion de la Fraternité », *Journal de Psychologie*, juil.-sept. 1959, p. 309-325).

(57) Personnages et temps se trouvent souvent liés soit dans le mythe du *temps originel* (« in illo tempore », M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 11 et *passim*) soit dans la gamme des *messianismes* (cf. les nombreux articles de H.C. Desroche sur ce sujet, notamment « Heavens on Earth, micromillénarismes et communitarisme utopique », *Archives*, n° 4, juillet-décembre 1957, particulièrement p. 86-92).

(58) Notre préoccupation pluraliste nous amène à une position voisine de celle de G.W. Allport (*The Individual and his Religion*, nouv. éd. New York, Macmillan paperbacks, 1960, p. 131-133 : « Forms of the religious intention »). G.W. Allport critique l'incapacité de la psychologie américaine, à assimiler l'aspect intentionnel de la vie psychique. Toutefois, bien que G.W. Allport se réfère, pour le terme d'*intention*, à F. Brentano chez qui Husserl dit trouver son concept « d'intentionalité », il relie ce terme à celui de *but* (« goal », p. 127) ; chez Husserl, l'objet intentionnel est d'abord de l'ordre de la connaissance et se distingue nettement du but, au sens de « résultat à atteindre ». Nous pensons, de façon analogue, que pour une raison de clarté sémantique, la visée intentionnelle caractérisant un mode d'être de l'objet pour le sujet peut être dite *intention ontologique*, se distinguant de *l'intention téléologique*, dont elle est la condition et qui vise l'obtention d'un résultat. L'intention que nous appelons *ontologique* se caractérise en effet par une pluralité d'attitudes possibles, comme le montre bien Van der Leeuw, pour qui *un même mode d'être* du divin pour le sujet donne lieu à plusieurs réponses *effectives*.

(59) L. Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938, particulièrement p. 1-35.

(60) C'est vers ce type d'*intentio* que semble tendre Proudhon dans son développement d'une religion maçonnique (*De la Justice*, éd. de 1858, vol. 2, p. 208 sq.).

(61) Telle pourrait apparaître la signification la plus palpable de l'échelle si parfaite de réponses dégagée par A. Martins (cfr. son article dans ce même numéro).

4) Conclusions.

Nous sommes loin, semble-t-il, des échelles de Thurstone ou même de Guttman. De fait, on perçoit l'immense difficulté que présente le franchissement de l'espace séparant la quantification des attitudes de leur analyse phénoménologique. En effet, la psycho-sociologie des attitudes semble actuellement peu préparée à formaliser une analyse en profondeur comme celle qu'exige la phénoménologie. Il faut bien préciser, en particulier, que si une certaine schématisation visuelle évoque assez facilement l'idée de *dimensions* dans la relation sujet-objet, celle-ci ne peut être prise que dans un sens analogique et ne saurait aucunement équivaloir à celle qui est impliquée dans les espaces de l'analyse statistique (61 *bis*). En revanche, les faiblesses de la phénoménologie ont été maintes fois dénoncées. On retiendra seulement que le concept de *représentativité* est pratiquement étranger à l'univers phénoménologique et que le caractère purement intuitif de l'observation ne permet apparemment d'y dresser aucune barrière permettant de se protéger de l'introspection suivie de projection en autrui. Sans pouvoir éviter complètement le subjectivisme, l'emploi d'un matériel empirique (statistiques, questionnaires, textes écrits) et le recours à la mathématisation permettent du moins un certain progrès dans le sens de la rigueur.

Il semble toutefois difficile d'avancer si on n'indique pas deux lignes de développement bien distinctes.

1°) La première prendrait pour tâche d'analyser avec le plus d'acuité possible les réactions des individus à l'égard d'un objet bien déterminé et facilement identifiable (par exemple telle cérémonie religieuse, le clergé de la paroisse. etc...). Cette analyse viserait, entre autres choses :

a) à tester l'univocité ou la pluralité de signification de l'objet : définitions, attributs, rapports de l'objet avec d'autres (qu'est-ce que la messe ? Le clergé de votre paroisse porte-t-il une attention particulière à certains de ses paroissiens, lesquels ?) ;

b) à définir certains comportements-types ou certaines échelles de comportement (par exemple l'échelle du conformisme). Relier ces éléments aux précédents, soit qu'il apparaisse une correspondance exacte entre les attitudes et les significations, soit qu'une même signification étant admise, deux appréciations symétriques se révèlent (par exemple signification admise : « religion et science sont incompatibles » ; appréciations : 1) « je me défie de la religion » ; 2) « je me défie de la science »). S'il arrive qu'une même attitude exprimée s'applique à un objet auquel on attribue des significations différentes, il faudra se demander si on n'a pas, en fait, affaire à deux attitudes différentes. (Une très grande régularité de pratique, par exemple, pouvant exprimer soit un conformisme très scrupuleux, soit une recherche de Dieu par la médiation de la pratique.

(61 bis) Cf. l'article ci-dessous de A. Martins, et J. Maitre, « Les sondages sur les opinions religieuses des Français », *Revue française de Sociologie*, II, 1, particul. p. 23.

On pourra se trouver alors devant deux ou plusieurs définitions très différentes de la messe) (62) ;

c) à fixer certaines discontinuités pouvant correspondre à des modalités distinctes de l'*intentio*. Le terrain est assurément difficile et on ne peut s'avancer dans cette direction qu'avec la plus extrême prudence. On peut néanmoins supposer qu'une variable intensive dégagée par exemple par un des procédés de Guttman recouvre en fait une gamme de rapports du sujet et de l'objet. La haine de Dieu, sa négation tranquille, l'indifférence au problème, l'ignorance anxieuse, l'équilibre d'une religion sécurisante, l'inquiétude mystique ne peuvent être adéquatement rendus par la combinaison de deux *continuum*, l'un de faveur, l'autre d'intensité. Une des manières de tester ces discontinuités pourrait être de faire apparaître dans les sous-populations caractérisées par des réponses apparemment révélatrices de telles attitudes, des échelles particulières, n'apparaissant pas dans les autres sous-populations. Ce peut être, de façon générale, la mise en évidence, pour ces sous-populations, de constellations de réponses non réductibles à un ordre linéaire valable pour l'ensemble de la population.

2°) On peut aussi partir de l'objectivation possible de l'attitude comme *pattern* social et, de l'apparition, dans un contexte social donné, de *systèmes d'attitudes*, identifiables et appréciables par les sujets eux-mêmes. On rejoint ainsi les observations de J. Stœtzel sur la distinction entre l'« opinion publique » et l'« opinion privée » (63). Non seulement la première qui obéit à un schème collectif, présente des distributions statistiques différentes, mais encore elle constitue le plus souvent un *objet* pour le sujet lui-même, objet par rapport auquel il prend position. Les discussions de groupe, les argumentations de la presse, la prédication constituent souvent des analyses valorisantes de telles ou telles attitudes (« le chrétien est quelqu'un qui... »).

Ce processus d'objectivation conduit souvent l'attitude du sujet à être considérée comme un élément dans un *système de relations* comprenant Dieu, la société, l'homme, etc... Un exemple particulièrement caractéristique d'une telle systématisation a été donné par J. Maître dans le schéma qu'il donne des rôles conférés par le catholicisme français d'extrême droite à Dieu, l'armée, la nation, etc., et, symétriquement, au Mal, à la Révolution, etc. (64). Dans un tel schéma, l'attitude du militant catholique d'extrême droite se trouve définie comme *soumission absolue* aux « forces du bien » et *hostilité absolue* aux « forces du mal ». Attitude en somme manichéenne et guerrière, prenant place dans un système de relations elles-mêmes polarisées en deux constellations antagonistes.

L'existence de tels systèmes appelle une analyse en deux temps.

---

(62) G. Lapointe s'est attaché à de telles distinctions dans une enquête sur les attitudes religieuses dans un diocèse canadien.

(63) *Théorie des opinions*, p. 143-176.

(64) « Le catholicisme d'extrême-droite et la croisade anti-subversive », *Revue française de Sociologie*, 1961, II, 2, p. 108.

Dans le premier, il s'agit de faire apparaître l'armature de relations assurant la cohésion de cet ensemble de représentations. Il faut donc rechercher l'expression de ces relations et les mettre en évidence par une analyse structurale de contenu (65). La presse, la correspondance, la littérature... et aussi les interviews libres peuvent permettre de dégager des systèmes de jugements à proposer ensuite à l'appréciation d'une population.

La deuxième phase consiste soit à demander un jugement global sur l'ensemble du système (ce qui ne semble pouvoir être fait valablement que si on a affaire à une population habituée à l'analyse intellectuelle) soit à proposer séparément les jugements-clés apparus dans l'analyse du contenu. On peut ainsi tenter de mesurer jusqu'à quel point chaque élément du système est répandu. L'étude des corrélations et ordres entre les réponses peut aussi constituer une vérification de la validité du modèle structural.

***

Ces quelques éléments de réflexion sur l'analyse des attitudes religieuses prennent place, avec les articles de J. Maître et de A. Martins dans un effort collectif pour faire progresser, à propos d'un des secteurs les plus complexes de la pensée humaine — la vie religieuse — un ajustement de la mathématique et de l'intuition qualitative. Or il nous est apparu que les premières tentatives de mathématisation des attitudes religieuses, celles des Thurstone, des Carlson, des Ferguson, etc..., ne débouchaient dans une *quantification* qu'au prix d'une *réduction* des différences qualitatives à leur plus simple expression. J. Maître précise en quoi les propriétés mathématiques utilisées, celles du *mesurable* étaient particulièrement contraignantes. Nous avons vu que certains postulats comme celui de la linéarité des distributions ajoutaient, dans le cas de l'analyse factorielle, des contraintes supplémentaires. Chacune de ces contraintes entraîne un appauvrissement qualitatif.

On se trouve devant ce dilemme, très général dans les sciences humaines, d'avoir à choisir entre une quantification poussée permettant une prévision statistique forte sur une matière pauvre, et la conservation d'une plus grande richesse qualitative, justifiable d'une statistique plus faible (statistique d'ordre, non paramétrique, ou même non ordonnée : techniques dites de l'« information »).

Mais de toute façon, il semble qu'il faille abandonner cette illusion suivant laquelle les méthodes métriques fourniraient un *instrument d'analyse* permettant de serrer de près les structures psycho-sociales. Du point de vue de l'analyse, au contraire, la mathématisation la plus exacte est celle qui permet l'expression des systèmes de relations qualitatives les plus riches et la localisation des discontinuités fondamentales.

F.A. Isambert.
Centre d'Etudes Sociologiques.
C.N.R.S.

(65) Sur cette notion, cf. art. de J. Maitre ci-dessous.

STRUCTURE ET MESURE EN SOCIOLOGIE DU CATHOLICISME

— L'ATHÉNIEN : Dans le domaine de la mesure, pour tout ce qui a trait aux longueurs, aux surfaces, aux solides, pour tout cela, il y a chez tous les hommes une ignorance qui, de sa nature, est aussi risible que honteuse [...].

— CLINIAS : De quelle nature est donc l'ignorance dont tu parles et en quoi consiste-t-elle ?

— L'ATHÉNIEN : Il est certain en tous cas, mon cher Clinias, que le jour, assez tardif, où pour mon compte j'en ai entendu parler, j'ai été tout-à-fait surpris de l'état où nous sommes à cet égard, et il m'a paru être moins digne de l'homme que de cochons à l'engrais.

PLATON, *Les Lois*, VIII, 819, c-d.

IL est entendu aujourd'hui entre gens de bonne compagnie que la *mathématique*, la *quantification*, la *mesure*, la *statistique*, doivent jouer un rôle assez important pour que nous puissions considérer notre discipline comme une science bien constituée. Comment nier d'ailleurs que cette tendance ait été particulièrement féconde ? Mais les termes de notre énumération sont loin d'être équivalents, et il est nécessaire d'en démêler les différences si l'on veut dépasser les dénombrements cultuels et développer la psycho-sociologie religieuse.

La théorie et la pratique de la mesure doivent être envisagées ici conjointement pour rester dans le champ de l'heuristique sans verser ni dans la philosophie ni dans le recueil de recettes. Il faudra donc faire appel à la fois aux requêtes mathématiques (1) et à des enquêtes sur le terrain ; mais le principal est de saisir la mathématique au niveau où elle est effectivement mise en œuvre dans le déroulement même de la recherche fondée sur des observations. Or, le premier trait à remarquer dans cette *praxis*, c'est qu' « il n'existe aucune connexion nécessaire entre la notion de *mesure* et celle de *structure*. Les recherches structurales sont apparues

(1) Sur ce plan, l'essentiel de nos réflexions découle de l'enseignement de Georges Th. Guilbaud au « Groupe de mathématique sociale » et de recherches menées sous sa direction.

dans les sciences sociales comme une conséquence indirecte de certains développements des mathématiques modernes, qui ont donné une importance croissante au point de vue qualitatif, s'écartant ainsi de la perspective quantitative des mathématiques traditionnelles. Dans divers domaines : logique mathématique, théorie des ensembles, théorie des groupes et topologie, on s'est aperçu que des problèmes qui ne comportaient pas de solution métrique pouvaient tout de même être soumis à un traitement rigoureux » (2).

Acceptons au départ cette distinction. Le premier point sera alors de voir comment divers types de mesure se différencient précisément par la structure mathématique qui les sous-tend. Puis nous verrons pourquoi des structures qui tournent le dos à la quantification permettent d'y revenir d'une façon plus réaliste en tenant compte de l'objectif principal qui est la reconstruction des contenus psycho-sociaux. Enfin, nous envisagerons comment nous pouvons enrichir encore notre arsenal à partir d'une analyse sémantique inspirée des récentes extensions de la sémantique structurale.

Un préalable essentiel est que nous n'observons directement que des objets matériels (fût-ce une expression verbale) — à l'instar des sciences de la nature. Mais ces objets nous intéressent seulement comme facteurs ou comme indices de la vie religieuse, c'est-à-dire comme éléments d'une reconstruction. La mesure comporte donc un double problème : adéquation de telle structure mathématique à la représentation d'un certain matériel ; opérativité de telle autre pour la reconstruction psycho-sociologique de la religion vécue.

Nous laisserons de côté l'étude des « structures sociales » pour nous préoccuper du domaine de l'expression, puisqu'il semble bien que l'exploitation de ce domaine soit un terrain de choix pour l'établissement d'une dialectique rigoureuse entre la matérialité des observations et la visée psycho-sociologique des interprétations (3).

(2) Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 310. — Dans la suite, nous garderons au terme « structure » le sens précis que lui donnent les mathématiciens : « Munir un ensemble d'une ou de plusieurs relations et lois de composition, c'est lui conférer une *structure*. Une structure est donc définie par les axiomes qui régissent les relations et les opérations dont elle est pourvue ». (A. Lentin et J. Rivaud, *Eléments d'algèbre moderne*, 2e éd., Paris, Vuibert, 1957, p. 6). — De même, nous donnerons au terme « modèle » non sa signification psychosociale, mais le sens qu'il revêt en mathématique appliquée aux sciences humaines.

(3) Qu'il nous soit permis de signaler que la démarche exposée ici s'insère dans une série d'articles que nous avons consacrés aux problèmes de la mathématisation de la sociologie du catholicisme :

« Catholicisme français contemporain. Variété et limites de ses dénombrements », *Archives de sociologie des religions*, II, juillet-déc. 1956.

« L'interprétation des « sans réponse » dans les enquêtes psycho-sociologiques sur la vie religieuse » (en préparation).

« Quelques problèmes méthodologiques en sociologie du catholicisme français », *Social Compass*, VI (1959), n° 4-5 ; reproduit dans *Sociologia Religiosa*, n° 5-6 (1960).

« Les sondages sur la vie religieuse des Français », *Revue française de sociologie*, II (1961), n° 1.

« Structures spatiales et signification psycho-sociologique de certains phénomènes religieux », *Psychologie française* (sous presse).

« Utilizzazione dell'analisi gerarchica in sociologia del cattolicismo », *Rassegna italiana di sociologia*, I (1960), n° 2.

STRUCTURE DE LA MESURE

La mesure suppose un instrument mathématique et un objet. L'instrument et l'objet possèdent l'un et l'autre une structure, mais la distinction doit toujours être présente à l'esprit pour éviter des inflations épistémologiques : il ne faut pas confondre les propriétés du système de représentation et celles de la réalité ; le passage d'un plan à l'autre demande une explicitation soigneuse.

Considérons d'abord le procédé mathématique le plus courant dans notre domaine : le *dénombrement.* L'observation porte directement sur des objets distincts (le plus souvent des individus) qu'on peut classer par des critères extérieurs (comportements cultuels prescrits) ; le comptage fournit des résultats qui se prêtent aux quatre opérations de l'arithmétique. La procédure n'est pas essentiellement différente, qu'il s'agisse de tirages des journaux, du montant des quêtes, etc. : nous considérons des populations statistiques. « Le terme *statistique* est utilisé dans deux sens. Dans le langage courant, il signifie *données numériques systématiques* sur un sujet quelconque. [...] Dans son second sens, le mot *statistique* désigne la méthode scientifique dont le but est *l'étude des propriétés numériques des ensembles de faits*, quelle que soit la nature de ces faits » (4). Cette définition convient particulièrement à notre domaine : les réalités observées ne sont pas numériques par nature, mais les ensembles possèdent des propriétés permettant de faire les opérations qui définissent certaines structures numériques. Pour cela il suffit de se donner des critères propres au repérage simultané de l'individualité et de l'appartenance à l'ensemble. Ainsi, dans une analyse de contenu de *La Croix*, il faut pouvoir identifier chaque apparition de tel thème défini ; dans un recensement, on commence par définir la notion de « pratiquant » ; et ainsi de suite.

Par contre, une fois assurée la validité d'une représentation numérique, il n'y a aucune raison de s'en tenir à l'attribution de notes (pourcentages) et de refuser les inférences résultant de calculs mêmes compliqués, dans la limite de l'erreur introduite initialement au stade de l'enregistrement des données ou en cours de route. En effet, le dénombrement ne suppose par lui-même que l'axiomatique de l'anneau des nombres entiers naturels comme cardinaux ; mais il aboutit à un tableau d'effectifs dont les propriétés numériques débouchent tout naturellement dans la structure plus riche (nombres rationnels, etc.) nécessaire au développement de la statistique descriptive. Une fois saisi le premier maillon, aucun argument fondé sur la nature de l'objet ne justifie un arrêt, sauf si l'on peut déceler l'intervention d'un postulat contraire au caractère des données observables. Notamment, la grande variété des représentations graphiques possibles pour les distributions observées fournit à ce niveau une matière très riche.

(4) E. Morice et F. Chartier, *Méthode statistique.* Première partie. « Elaboration des statistiques », Paris, I.N.S.E.E., 1954, p. 11.

Pour aller plus loin en analyse statistique, il faut introduire l'axiomatique des probabilités, donc postuler ou établir que cette axiomatique convient à l'étude des populations considérées. On légitime dès lors l'emploi de procédures telles que coefficients de corrélation (5), tests d'hypothèses, et même sondages, qui provoquent tant de réticences chez les grands pionniers des dénombrements en sociologie du catholicisme ; toutefois, nous parlons ici uniquement de ce qui, dans l'induction fondant le sondage, découle des propriétés numériques des effectifs ; autrement dit, le sondage probabiliste comme modèle mathématique d'une procédure destinée à recueillir des informations sur une population n'est jamais réalisé qu'imparfaitement et la voie reste ouverte à la critique des techniques qui remplacent le plus souvent la méthode théoriquement la plus valable. Certes, la vie religieuse est un domaine particulièrement délicat à étudier par sondage d'opinions (6), mais il convient de ne pas placer la question sur le terrain d'un pessimisme mathématique.

Nous trouvons là le problème général de l'utilisation du modèle soit pour représenter un phénomène, soit pour construire une expérience. Il est clair que la structure, les équations et les paramètres du modèle restent hypothétiques, tant qu'on n'a pas démontré leur accord avec les faits, compte tenu notamment des techniques d'observation.

Le dénombrement et les propriétés numériques des effectifs sont efficaces pour représenter des collections d'objects discrets ; cela n'implique pas qu'ils fournissent une structure propre à reconstruire la vie religieuse sous-jacente ; il faut voir comment se distribuent les données statistiques sur la population et quels sont les modèles adéquats. Par exemple, avec une échelle de teintes (rendant intuitive une échelle de taux de pratique cultuelle) et un fond de carte (conservant les structures spatiales dans le cadre desquelles se mesurent les surfaces et les distances), on peut mettre en évidence une distribution géographique. De même, le nombre des personnes qui assiste à la messe dominicale 1, 2, 3, ...52 fois par an, fournit une courbe complexe qui peut s'analyser selon un modèle tenant compte de divers facteurs : obligation canonique de la messe chaque dimanche, normes du temps pascal, tradition des fêtes mortuaires... Le nombre des présents pour chaque dimanche de l'année donne une série chronologique qui devrait vérifier le même modèle. Il est clair que les facteurs ainsi dégagés intéressent l'interprétation psycho-sociologique, comme c'est également le cas avec les données géographiques.

Ainsi, une enquête de 1956 sur une paroisse évangélique de grande ville dans le Nord de l'Allemagne fédérale (7) nous fournit sur un même gra-

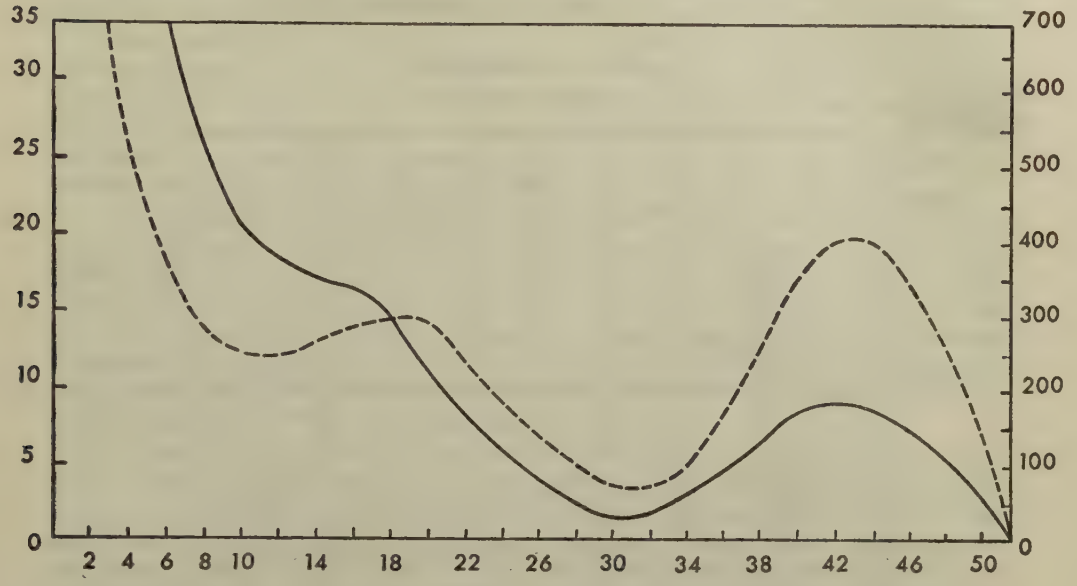
---

(5) Sous les réserves précisées à la n. 8.

(6) En effet, il faut distinguer entre les difficultés du sondage — par exemple dans les contrôles de fabrication — et celles de l'utilisation des « opinions » — au sens de déclarations d'adhésion à une formule présentée dans le cadre d'une interview sur questionnaire. Nous avons tenté une analyse de ces problèmes dans « Les sondages sur les attitudes religieuses des Français », *Revue française de sociologie*, II (1961), n° 1.

(7) Richard Koester, *Die Kirchentreuen*, Stuttgart, F. Enke, 1959, p. 36.

phique deux distributions : nombre de personnes assistant au culte 1, 2, ..., 52 fois par an, et nombre de présences correspondant :

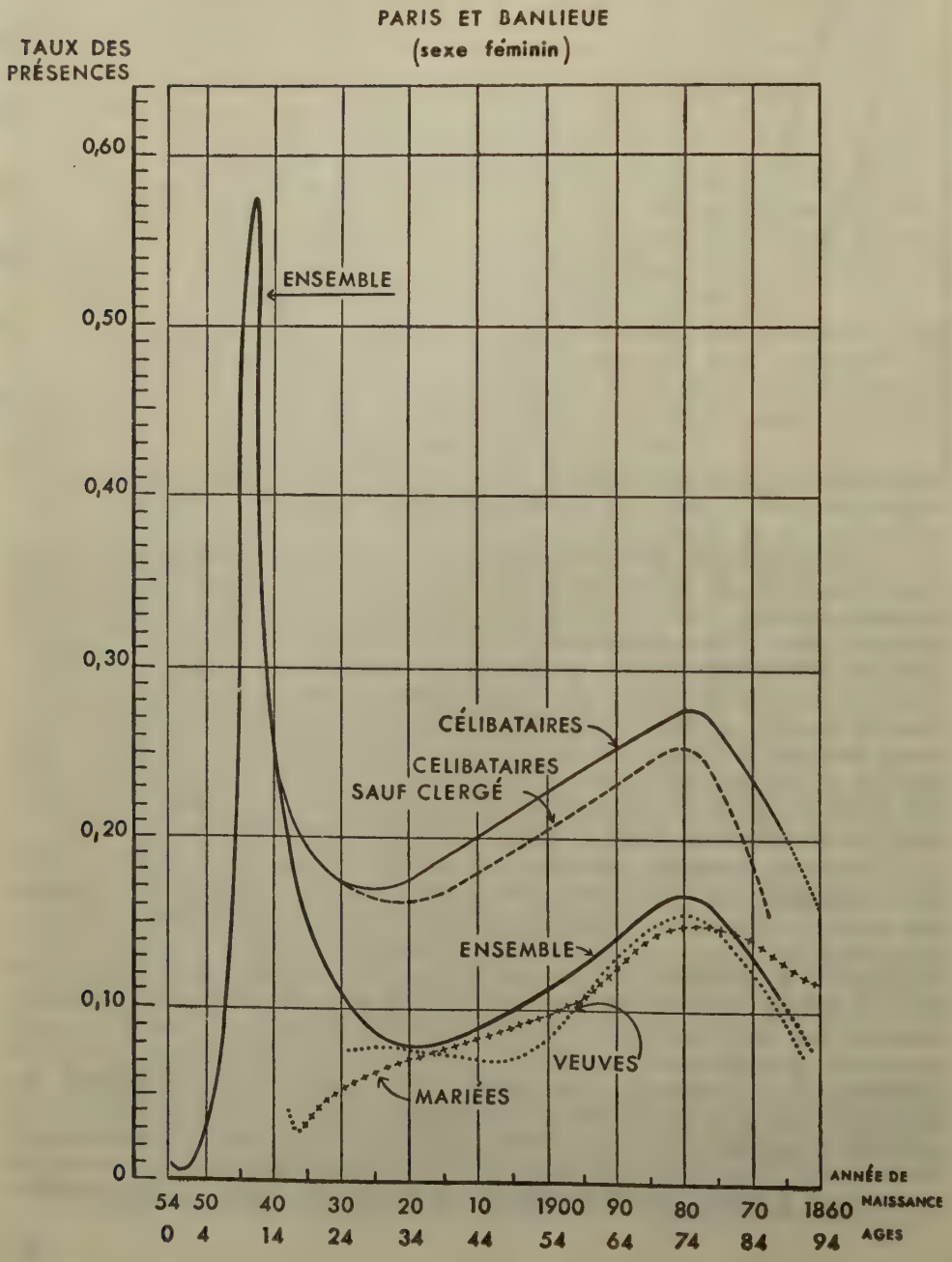


La faiblesse des effectifs rend toute interprétation hasardeuse ; mais on serait tenté de décomposer la distribution du nombre des présences en trois courbes : une « cloche » dont le mode se trouve vers 43 dimanches par an ; une autre « cloche » organisée autour des 20 dimanches ; toutes deux se superposent à une courbe en J ; nous ignorons quelle est l'incidence des vacances, week-ends, etc. ; cependant, des fluctuations aléatoires autour de deux normes et un étalement en J à partir d'une désaffection assez générale à l'égard de la pratique constitueraient les éléments d'un modèle statistique qu'il serait utile d'essayer sur des cas analogues et avec des effectifs plus forts. C'est à l'étape suivante que les motivations pourraient être dégagées, après la mise en ordre des symptômes observés.

Un autre exemple éclairera les problèmes que nous nous posons. Si l'on considère la distribution des taux de pratique dominicale féminine par année de naissance à Paris, on constate, après la première communion, une chute en J qui correspond à la déperdition de l'apprentissage catéchétique et à la norme qui est dans l'esprit des parents : il est important d'avoir fait sa communion et non d'aller à la messe. Mais la courbe ne descend pas indéfiniment : elle passe par un minimum (vers 5 %) pour remonter sensiblement (au-dessus de 10 %), et redescendre dans la vieillesse. S'il s'agissait d'un *panel*, série chronologique saisissant la pratique des mêmes individus à diverses dates, nous penserions aux modèles d'apprentissage ; la première partie de la courbe est évidemment de ce genre ; mais comme il s'agit d'une population à un instant donné, la courbe des adultes doit être référée, au moins en partie, à des modèles

TAUX DES PRÉSENCES A L'ÉGLISE EN FONCTION DU SEXE
DE L'AGE ET DE LA SITUATION MATRIMONIALE

$$\text{TAUX} = \frac{\text{Nombre de messalisants}}{\text{Population (recensement de 1954)}}$$



démographiques : différences entre générations, mortalité différencielle des classes sociales, mobilité socio-professionnelle ascendante, etc., pour expliquer la remontée ; la sénescence serait la cause de la chute terminale.

Les propriétés numériques des ensembles d'indices dépendant de chaque ensemble considéré ; l'utilisation de l'analyse statistique est limitée par la distribution à laquelle on a affaire (8). Mais c'est précisément ce qui constitue la fécondité des modèles, car ces derniers doivent être choisis de façon à ce que leurs propriétés mathématiques reflètent les caractéristiques constatées sur les observations.

De toute façon, la statistique descriptive n'est qu'une base de départ: la voie la plus féconde est celle de l'induction. « La théorie de la déduction statistique, telle qu'elle a été développée au cours de ces dernières années par Jerzey Neyman, Egon S. Pearson et Abraham Wald à partir des travaux antérieurs de R.A. Fisher et Karl Pearson, est précisément l'expression mathématique de la logique de l'induction. Il a été démontré clairement que les méthodes statistiques les plus rentables dépendant exactement du modèle théorique choisi » (9).

Après l'étude des dénombrements et de l'analyse statistique, venons-en à un second procédé, celui qui correspond au sens fondamental du terme *mesure*. L'exemple le plus simple est celui de la longueur que nous rencontrons avec les distances (domicile-église, village-ville, etc.), et par analogie les superficies et les durées. Si nous admettons que la mesure est la représentation d'un phénomène à l'aide d'un ensemble isomorphe à l'ensemble des nombres réels (10), nous devons examiner quelles sont les réalités ainsi représentables. Les grandeurs « continues » entrent dans cette catégorie ; en revanche, il serait vain de postuler que les « opinions » sont dans ce cas, si on les définit avec Jean Stoetzel comme « les manifestations, consistant dans l'adhésion à certaines formules, d'une attitude qui peut être évaluée sur une échelle objective » (11). En effet, non seulement il faudrait établir que les « opinions » sont ordonnées, mais il serait nécessaire d'en établir la continuité (entre deux éléments, il y a toujours un intermédiaire ; il existe un élément plus grand que tous les autres) ; il manquerait en tout cas l'additivité (essentielle pour la constitution d'un groupe abélien).

Par suite, l'emploi si courant du terme *continuum* pour fonder la théorie de la mesure des attitudes à travers des déclarations (items d'un test, réponses à un questionnaire) n'a qu'une valeur métaphorique : c'est un abus de langage si l'on considère les indices matériels recueillis

---

(8) Ainsi, le coefficient de corrélation r (dit « de Bravais-Pearson ») utilisé depuis Galton (1886) a été appelé par Darmois et Fréchet « coefficient de corrélation linéaire » parce que son emploi est habituellement limité au cas où le lieu des moyennes liées de chacune des deux sous-populations peut être assimilé à une droite : il s'agit donc de savoir si de fait les observations recueillies jouissent de cette propriété mathématique.

(9) Kenneth J. Arrow, « Utilisation des modèles mathématiques dans les sciences sociales », in Lasswell et Lerner, éd., *Les « sciences de la politique » aux Etats-Unis*, Paris, Armand Colin, 1951, p. 204.

(10) C'est la structure d'un groupe abélien ordonné de type « continu ».

(11) *Esquisse d'une théorie des opinions*, Paris, P.U.F., 1943, p. 80.

dans l'enquête. Quant aux attitudes comme fait psycho-social vécu, en quoi leur reconstruction est-elle aidée par des postulats aussi contraignants que ceux qui régissent les propriétés de l'ensemble des nombres réels ?

Dans sa contribution à un ouvrage très répandu (12), Clyde H. Coombs expose une gradation de « niveaux de mesure », qui comprend l'échelle nominale (simple répartition en classes d'équivalence signalées par des désignations), l'échelle partiellement ordonnée (certains individus ne sont pas comparables), l'échelle ordinale (tous les individus sont comparables deux à deux), l'échelle métrique ordonnée (on introduit une « fonction de distance » entre les classes), enfin l'échelle d'intervalles (on utilise la « grandeur exacte des intervalles » entre les stimuli et on fait des opérations arithmétiques sur les différences entre ces intervalles) et l'échelle de rapports (caractérisée par l'existence d'un zéro absolu). Les structures mathématiques correspondantes sont de plus en plus fortes : partition de l'ensemble, ordre linéaire, enfin ordre total plus ou moins connecté aux axiomes d'un groupe abélien (13). Construit par observation des techniques employées dans les laboratoires américains de psychologie et de psychologie sociale, ce tableau pourrait être systématisé d'une façon plus conforme à l'éventail des ressources exploitées ou potentielles en suivant de plus près l'agencement des structures en algèbre moderne (14).

Retenons pour l'instant d'une part le rôle dévolu aux structures ordinales (*scaling*), d'autre part l'aboutissement à la mesure au sens fort (*measurement*), qui sont les pôles de l'exposé de Clyde H. Coombs. Or, ce dernier tente de passer d'une étape à l'autre en utilisant des schémas linéaires sur lesquels les distances entre les points sont supposées refléter la « grandeur exacte des intervalles entre les stimuli » ; on tombe dès lors

---

(12) « La mesure dans les sciences sociales », ch. XI de Léon Festinger et Daniel Katz, éd., *Les méthodes de recherche dans les sciences sociales*, Paris, P.U.F., t. 2, 1959.

(13) On trouvera l'exposé des définitions et démonstrations dans les ouvrages mathématiques : celui de Lentin et Rivaud, cité plus haut, est particulièrement accessible. Nous ne donnerons ici que les définitions de base.

La partition décompose un ensemble E en sous-ensembles disjoints, tels que tout élément de E appartienne à l'un et à l'un seulement des sous-ensembles.

L'ordre résulte d'une relation transitive (a R b et b R c $\rightarrow$ a R c) : si la relation R existe entre a et b et entre b et c, elle existe entre a et c. Cette relation est également : 1°) réflexive ($\forall a \in E$: a R a) : pour tout a appartenant à l'ensemble E, la relation R existe entre a et a lui-même ; 2°) antisymétrique (a R b et b R a $\rightarrow$ a = b) : si la relation R existe entre a et b et entre b et a, alors a = b. C'est-à-dire que, si a, b, et c appartiennent à un même ensemble ordonné, une relation telle que $\leqslant$ introduit $a \leqslant a$; $a \leqslant b$ et $b \leqslant a$ entraîne $a = b$; $a \leqslant b$ et $b \leqslant c$ entraîne $a \leqslant c$. Cet ordre peut être partiel.

L'ordre linéaire est celui qu'introduit la relation précitée lorsque deux éléments quelconques de l'ensemble sont toujours comparables : l'ordre est alors total.

Les axiomes qui définissent un groupe abélien sont : une loi de composition interne (que nous noterons : *) applicable à tout couple d'éléments, associative (a * (b * c) = (a * b) * c) et commutative (a * b = b * a) ; l'existence d'un élément neutre e (e * a = a * e = a) ; l'existence d'un inverse pour tout élément (a' * a = a * a' = e).

Un groupe abélien est ordonné s'il existe une relation d'ordre (telle que $\leqslant$) partout définie sur le groupe et compatible avec la loi de composition du groupe ($\forall x \in G : a \leqslant b \Rightarrow x * a \leqslant x * b$).

(14) Par exemple, pour les relations classificatoires et d'ordre : classification, préordre, ordre, demi-treillis, treillis (complet ou non), ordre total. Pour les structures opératoires : groupe abélien, anneau, corps, espace vectoriel, etc.

dans un dilemme : s'il s'agit des propriétés physiques des stimuli, on ne mesure pas des phénomènes psycho-sociaux ; s'il s'agit des propriétés psycho-sociales, la tendance de l'observateur à utiliser des structures fortes induit à multiplier des postulats gratuits tel que celui de l'espace métrique ou du « continuum d'attitudes », et finalement à introduire *a priori* une structure munie d'axiomes très contraignants et peut-être pas tous nécessaires. Il serait donc important de chercher à exploiter plus complètement les structures ordinales pour établir des instruments de mesure tenant compte au maximum de la nature particulière des phénomènes étudiés.

Ainsi, lorsque l'on représente un ordre préférentiel en marquant sur une droite des points symbolisant des choix faits par le sujet, les propriétés métriques de la droite ne sont pas signifiantes : les distances ne sont pas additives et seul l'ordre de succession doit être pris en considération. Certes, il existe des techniques permettant d'introduire des « intervalles apparemment égaux » ou une « distance » métrique entre les points. Une telle opération, toutefois, implique des hypothèses supplémentaires que l'on justifie par leur commodité pratique, mais qui accroissent très sensiblement la part d'artifice dans les résultats (15) ; c'est pourquoi il est intéressant de chercher dans quelle direction et jusqu'où on peut aller en évitant d'utiliser les propriétés métriques.

Ainsi, lorsqu'une « échelle d'attitudes » nous permettra de ranger la population en 7 catégories selon les combinaisons de réponses à un questionnaire sur la religion (16), ce qui aura un sens, c'est de chercher par exemple à quel rang se situe la coupure de la population en deux parties égales ; mais les notes ne permettent pas de dire que la différence d'attitude entre les catégories 1 et 2 est égale à celle qui sépare les catégories 6 et 7, même si l'échelle ventile la population à raison d'un septième à chaque rang. Ce qui empêche d'introduire l'équidistance, c'est la structure algébrique de l'échelle, et non le caractère approximatif de sa mise en œuvre ; une population nombreuse rangée très finement et sans combinaisons étrangères à l'échelle nous rapprocherait d'un ordre total et non pas d'un espace métrique (17).

STRUCTURES ORDINALES ET EXTENSION

Pour échapper à la tentation de partir d'échelles *a priori* lorsqu'on teste les attitudes d'une collections d'individus, on peut s'orienter résolument vers la considération des structures d'ordre qu'introduisent les partitions de la population. Ainsi dans l'analyse hiérarchique, on range d'ordinaire les questions simplement d'après leurs pourcentages de réponses

(15) « Il n'existe pas de métrique définie pour un test, toute transformation monotone sur les notes fournit une nouvelle échelle aussi valable que la première puisqu'elle conserve le rang des sujets. En fait, seules les relations d'équivalence et d'ordre ont une signification et résument la totalité de l'information demandée au test ». J.-M. Faverge, « La corrélation item-test non métrique », *Bulletin du Centre d'études et recherches psychotechniques*, V (1956), n° 1, p. 25.

(16) Voir ci-dessous, l'article d'Antonio Martins.

(17) Ceci ne préjuge évidemment pas de l'utilité pratique de l'introduction d'une métrique à partir des notes, comme on le fait en psychologie.

favorables ; puis on classe les sujets selon les combinaisons de réponses. On tend ainsi à évacuer la discussion préalable sur la signification des questions ou sur la réalité groupale des attitudes collectives... C'est une sorte d'empirisme mathématique qui permet de tester au niveau des observations matérielles l'existence d'un ordre induisant des hypothèses psycho-sociologiques. En quoi consiste la fécondité de cette démarche extensive et quelle est sa limite (18) ?

Si l'on admet que les réponses à un questionnaire constituent des indices liés à des attitudes sous-jacentes, il reste à préciser la nature de cette liaison (19). Au plan où nous nous plaçons, il s'agit d'organiser les résultats des observations en une structure qui corresponde aux nécessités de la reconstruction psycho-sociologique. Serge Moscovici a montré (20) que les définitions divergentes de l'attitude s'accordent sur trois caractères fondamentaux de celle-ci : latence, polarisation, fait d'être un segment de conduite ; au niveau des réponses, ces caractères se traduisent par la consistance interne des réponses, l'« unidimensionnalité », la validité et la fidélité des notes.

Nous retrouvons ici la problématique des structures d'ordre. En effet, si l'on considère l'ensemble des réponses dans un tableau de correspondance entre liste des sujets et liste des questions, nous avons une relation d'ordre (avant-après) sur chacune de ces listes et un treillis de correspondance (21) entre les deux. La démarche consiste à répartir les données selon un modèle mathématique représenté par un tableau de réponses faisant correspondre items et sujets avec une ligne de partage en diagonale qui matérialise l'échelonnement de l'attitude considérée ; il convient donc d'effectuer les permutations convenables dans les listes d'items et de sujets jusqu'à ce que le modèle soit réalisé le mieux possible ; des tests statistiques (probabilités ; théorie de l'information) permettent de quantifier l'écart entre le modèle et sa réalisation, le degré de réalisation définissant la scalabilité des observations. On dit couramment que la scalabilité éprouve « l'unidimensionnalité de l'univers » étudié ; pour éviter les polysémies, nous nous en tiendrons à une position qui préjuge moins des interprétations et qui s'en tient aux caractères mathématiques du modèle utilisé. Si on représente ce modèle sous la forme d'un treillis de correspondance, la scalation

---

(18) Nous avons centré notre exposé sur l'exemple de l'analyse hiérarchique ; mais il y aurait évidemment bien d'autres techniques à considérer, de la recherche des structures latentes (Lazarsfeld) à l'analyse grapho-matricielle (voir : C. Flament, « L'étude mathématique des structures psycho-sociales », *Année psychologique*, 1958, n° 58, pp. 119-131). Cette dernière technique est particulièrement féconde dans l'étude des structures psycho-sociologiques de communications, d'attraction et répulsion, de pouvoir et de mobilité (voir Jean Stoetzel, « La psychologie des relations interpersonnelles », dans le *Traité de sociologie* dirigé par Georges Gurvitch, Paris, P.U.F., 1960, p. 351).

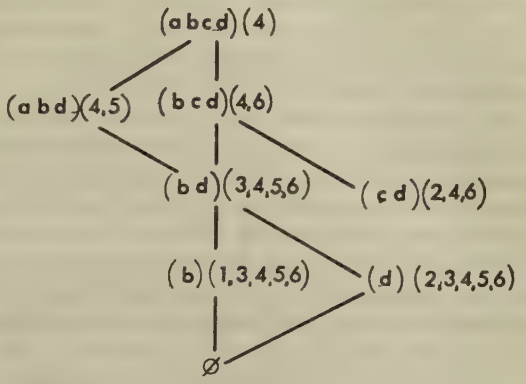
(19) Nous en avons esquissé l'analyse à propos des « Sondages sur les attitudes religieuses des Français », *Revue française de sociologie*, II (1961), n° 1.

(20) « Sur l'analyse hiérarchique », *Psychologie française*, I (1956), n° 1, pp. 15-16.

(21) Quand deux ensembles (ici : les items ; les sujets) sont mis en correspondance, le treillis de Galois montre comment s'enchaînent les correspondances entre sous-ensembles ; ainsi, dans l'exemple cité plus loin, le sous-ensemble (c, d) correspond au sous-ensemble (2, 4, 6).

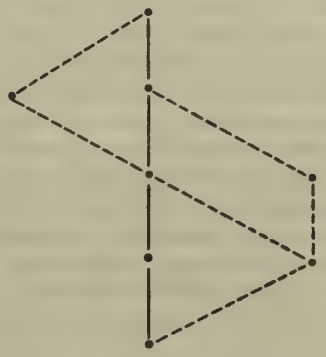
1.- Tableau avant permutation et treillis de la correspondance

	a	b	c	d
1		+		
2			+	+
3		+		+
4	+	+	+	+
5	+	+		+
6		+	+	+



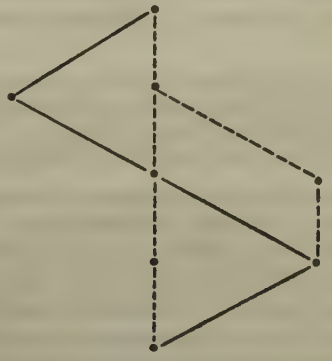
2.- Tableau correspondant à la chaine b_d_c_a

	b	d	c	a
4	+	+	+	+
6	+	+	+	
3	+	+		
5	+	+		+
1	+			
2		+	+	



3.- Tableau correspondant à la chaine d_b_a_c

	d	b	a	c
4	+	+	+	+
5	+	+	+	
6	+	+		+
3	+	+		
2	+			+
1		+		



consiste à choisir une chaîne du treillis de façon à résumer ce dernier dans un ordre partiel ; nous dirons que ce modèle est unicaténaire (22). De même, nous appellerons « champ » le système de clivages déterminés par les réactions de la population devant les questions posées. Enfin, nous considérons comme scalables non pas les attitudes comme telles, mais simplement les déclarations recueillies.

Ce modèle mathématique n'est jamais réalisé parfaitement et nous pouvons tester la valeur de l'ajustement du côté des questions (consistance des réponses) ou des sujets (homogénéité de la population). Le modèle repose sur des structures d'ordre, mais ses critères de réalisation partent d'effectifs et de quantités (23).

Il peut arriver que la structuration des données soit illusoire du fait que l'on pourrait obtenir les mêmes résultats par hasard, avec des questions sans liens entre elles. Ce risque peut être facilement évité au prix de quelques précautions (24).

Le problème est beaucoup plus délicat du côté de l'interprétation psycho-sociologique. Par exemple, une étude serrée du sondage d'opinions mené en 1958 par l'Institut français d'opinion publique sur « Les attitudes religieuses de la jeunesse » (25) montre que la scalabilité des réponses est presque excessive (nous avons obtenu une reproductibilité de 0,934 avec 18 questions, sur un sous-échantillon au hasard de 77 sujets, à l'aide d'un panneau scalogrammatique) ; cela est probablement dû à une centration du questionnaire sur le noyau de l'apprentissage catéchétique catholique et à un biais favorisant l'homogénéité de la population par la sous-représentation de groupes déviants tels que les musulmans, le sous-prolétariat... et même la classe ouvrière. Donc, à supposer que la population de la France soit diversement polarisée sur le plan de la vie religieuse, nous n'aurons atteint qu'un seul de ses divers axes. On voit par là que l'unicaténarité d'un champ de réponses ne suffit pas à établir que le domaine d'attitudes effectivement atteint recouvre celui que l'enquêteur a eu le projet d'explorer.

A ce tournant nous rencontrons la tentation de définir les domaines opérationnellement. Ainsi, pour le sondage précité, nous avons construit quatre échelles : 1) avec 21 questions couvrant la plus grande partie du questionnaire ; 2) avec 6 questions centrées sur le noyau catéchétique ;

---

(22) Les tableaux et treillis 1, 2 et 3 reproduits plus loin exemplifient ces définitions à partir d'un cas exposé par J.M. FAVERGE, « Les échelles unidimensionnelles » (communication au Congrès international de sociologie, Stresa, 1959).

Des modèles bi-caténaires ont été proposés par M. Matalon à partir des travaux de C.H. Coombs.

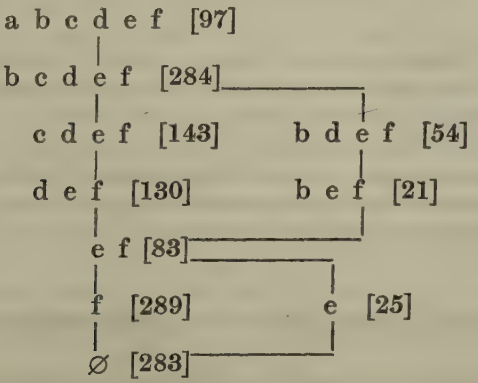
(23) En particulier avec les statistiques empruntées à la théorie de l'information, cf. p. ex. Serge MOSCOVICI et Geneviève VIBERT-DURAIN, « Analyse non-paramétrique des échelles », *Psychologie française*, III (1958), n° 1, pp. 27-34.

(24) Voir : F. BESSIÈRE et P. LEGRAND, « Sur les critères servant à étudier les échelles de Guttman », *Bulletin du Centre d'études et recherches psychotechniques*, V (1956), n° 4, pp. 395-406.

(25) *Sondages*, 1959, n° 3. — C'est à partir des cartes perforées où l'I.F.O.P. a enregistré les résultats de cette enquête que nous avons procédé à une exploitation orientée vers les recherches de structures. Voir, dans ce même numéro, l'article d'Antonio Martins.

3) avec 6 questions centrées sur l'au-delà ; 4) avec la dichotomie « réponse-sans réponse » pour 6 questions. Appelons α, β, γ, et δ les champs de réponses ainsi atteints, compte tenu de la scalabilité satisfaisante des quatre échelles ; α définit le cadre le plus général, car c'est à partir de ses données qu'ont été choisies les questions qui déterminent β ; γ est une analyse détaillée de la partie centrale de la seconde échelle, en ce sens que l'on utilise des questions qui multiplient les césures dans la partie de la population située dans la zone centrale de l'ordre défini par β ; enfin le croisement de la quatrième échelle avec la seconde se traduit par une courbe en U analogue à celle par laquelle Guttman détermine la composante de l'intensité : les intensités maxima d'adhésion à une combinaison d'items se rencontrent aux deux extrémités de la première échelle, de sorte que les sujets à faible intensité d'adhésion se groupent vers les échelons médians de β ; mais rien ne prouve que l'échelle de « réponse-sans réponse » soit spécifique du domaine religieux : il pourrait s'agir, par exemple, de traits de personnalité devant le problème de l'adhésion à une affirmation dans le cadre des interviews.

On peut compliquer le modèle mathématique pour tenir compte des données qui s'en écartent et par suite raffiner l'interprétation psychologique. Ainsi, pour β, en tenant compte de tous les patrons de réponses ayant obtenu plus de 20 adhésions et en numérotant les items de a à e, on obtient le treillis suivant (avec les effectifs entre crochets) où chaque lettre représente un item positif :



Les questions, dont on trouvera le détail plus loin dans l'article d'Antonio Martins, correspondent en résumé à :

a prière très fréquente ;
b pratique régulière dans un lieu de culte ;
c croyance au paradis-purgatoire-enfer ;
d croyance à la Trinité ;
e croyance à la filiation divine du Christ ;
f envoi des enfants au catéchisme.
(Le signe ∅ symbolise l'absence d'item positif).

La chaîne qui passe par le côté droit se distingue de la principale en retenant les catégories suivantes : « pratiquant qui accepte la Trinité, la filiation divine du Christ et le catéchisme, mais rejette la paradis-purgatoire-enfer » (bdef) ; mêmes caractéristiques, sauf l'acceptation de la Trinité (bef) ; filiation divine du Christ, avec rejet des autres items (e). La faiblesse des effectifs rend les interprétations aléatoires, mais on sait que l'enfer et le Saint-Esprit recueillent souvent une faible adhésion même parmi les pratiquants.

Comme le terrain est manifestement plus solide du côté de la mise en ordre des réponses que du côté de la reconstruction psycho-sociologique, il se présente une tentation : définir l'attitude d'une façon purement opérationnelle, comme n'étant rien d'autre que le comportement directement observé au cours de l'entretien (interview). Une telle position n'est pas tenable, car on ne ferait pas les enquêtes s'il ne s'agissait de pénétrer dans les paliers plus profonds que la réponse verbale à un stimulus dont la signification sociale et psycho-sociale serait hors d'atteinte. Le modèle algébrique qui permet d'organiser les réponses n'est alors qu'une étape destinée à nous faire percevoir une structure significative. C'est pourquoi le problème doit être pris simultanément par l'autre bout : étude sémantique du questionnaire, référence aux groupes sociaux qui agissent dans le domaine considéré.

Une contre-épreuve nous est fournie par l'analyse de contenu des supports de communications de masse. En effet, si l'apprentissage catéchétique standardise un des axes des attitudes religieuses (celui du conformisme catholique), ces supports standardisent de leur côté les « religions séculières », certains syncrétismes et diverses formes de religiosité (occultisme, astrologie, guérisseurs, divination, etc.). Des échantillonnages et des questionnaires appropriés doivent permettre des enquêtes par interviews en ces domaines. Mais la structure, en ce royaume de l'hétérodoxie, ne peut pas être empruntée aux cadres théoriques et pratiques du pouvoir ecclésial : d'où la nécessité d'une analyse sémantique de textes (extraits des supports), des questionnaires et des réponses.

STRUCTURES LOGIQUES ET COMPRÉHENSION

L'extension constitue un point de départ d'autant plus précieux que le caractère collectif des faits sociaux implique une exploitation aussi complète que possible des données observables au plan des effectifs. Mais, nous l'avons vu, l'objectif principal de la recherche s'évanouirait en cours de route si l'on négligeait de s'appuyer à chaque étape sur la compréhension. Le langage est le terrain de choix où se joue cette phase de la partie. Il est clair que ce champ échappe par son immensité, sa complexité et la multiplicité de ses adhérences, à une problématique d'ensemble fatalement trop sommaire. Nous nous bornerons délibérément à montrer sur deux exemples comment nous avons commencé à y tracer notre sillon : les horoscopes publiés par les journaux et les luttes de tendances

au sein du catholicisme français nous serviront à montrer que la démarche proposée s'applique aussi bien à la religiosité vague qu'à la religion la plus organisée.

Considérons les rubriques astrologiques, si répandues dans la grande presse parisienne ; nous voyons qu'elles couvrent en gros le champ de la vie individuelle sur les points où la civilisation urbaine développe ou laisse subsister des phénomènes aléatoires qui ne sont pas maîtrisés techniquement. Subjectivement, c'est le royaume de la chance. Lorsqu'on entre dans le détail, on trouve ces horoscopes pauvres en information et manquant d'ossature. Toutefois, il est clair que le consommateur s'y intéresse en raison d'une situation existentielle et d'une structure psycho-sociologique liée à cette situation. Dans la dialectique qui s'établit entre l'implacabilité d'un destin scellé dès l'instant de la naissance et le caractère fortuit des coups du sort, il reste l'issue d'une prévision qui permet de profiter des conjonctures favorables comme de se dérober aux circonstances maléfiques. De même que la technique s'appuie sur la connaissance rationnelle des déterminismes pour les rendre utiles, le consommateur d'astrologie applique une théorie du destin afin d'en extraire la chance.

Sous l'angle de l'épistémologie génétique, ces horoscopes nous apparaissent comme radicalement égocentriques, contrairement aux démarches techniques et scientifiques. Au point de vue de l'expression, ils sont mythiques en ce que le texte et son sens immédiat ne sont là que pour exprimer une conjoncture individuelle vue comme résultante des influences astrales. Projetant dans un cadre souvent très vague au niveau verbal de l'horoscope les particularités de son désir, le consommateur se libère de l'angoisse d'avoir à choisir sans connaître d'avance les conséquences probables de son acte. Dans la perspective d'une psycho-sociologie de la religiosité vécue, la valeur prédictive de l'astrologie ne nous intéresse pas ; l'efficacité de ses fonctions psycho-sociales est testée par sa valeur marchande et mérite notre attention.

Tout ce que nous avons dit montre comment l'analyse sémantique des horoscopes nous renseigne sur les configurations subjectives et objectives dans lesquelles se situent les consommateurs de ces rubriques étant entendu qu'il faut ensuite recourir aux interviews de ces derniers, phase sans laquelle la recherche demeurerait bien courte. Cette analyse conduit rapidement à quelques grandes hypothèses ; mais, inversement, elle nous invite à ne laisser perdre aucune information et à tirer de notre lecture tout ce qui peut rendre notre questionnaire plus efficace, voire féconder l'exploitation des réponses.

Cette analyse permet de dégager une architecture (26) : système d'êtres : *ego* (le consommateur) et son milieu (matériel ; humain) ; mode : descriptif ou impératif ; temps : futur ; prédicats : transitifs (relations) ou intransitifs ; syntaxe : type de relations constituant une « logique » (Ego/Prédicats d'Ego ; Ego/Milieu ; Milieu/Ego ; Milieu/Prédicats du

(26) Nous avons mis en route ce travail avec Antonio Martins, en étroite coopération avec le « Groupe d'études documentaires pour les sciences humaines » dirigé par J. Gardin.

Milieu ; Milieu/Milieu). Développé avec ses subdivisions et son lexique, un tel code fournit les éléments d'une combinatoire qui permet de déchiffrer dans chaque horoscope (ou ensemble d'horoscopes) la présence d'une structure, de sorte que l'agencement psycho-social n'est pas masqué par la fréquence des mots, la diversité des présentations ou le foisonnement des détails peu significatifs. Par exemple, nous sommes en mesure de dresser une typologie des domaines aléatoires visés par cette littérature : marché du travail (y compris les sautes d'humeur du patron), spéculations économico-financières, aventures amoureuses, santé. Les genres d'actions, les objets magiques ou les buts sont ainsi matière à inventaires, classements et mises en relations.

A la limite cette reconstruction nous fait pénétrer dans la psychosociologie de secteurs variés de la religiosité non confessionnelle, qu'il s'agisse de la divination, des thérapeutiques non scientifiques, ou du culte des vedettes. Et la problématique dégagée éclaire au moins un côté du catholicisme vécu.

A l'autre extrémité de l'éventail, prenons la tendance qui met le plus en vedette la centralisation hiérarchique et la permanence de la tradition dans le catholicisme, et qui s'exprime à travers diverses revues telles que *La Pensée catholique*, *Verbe*, *Itinéraires*... (qui sont loin d'ailleurs d'être d'accord en tous points). L'analyse sémantique mettra au premier plan l'étagement des êtres : Dieu, Autorité ecclésiastique, Catholiques (Bons ; mauvais), Population ; parallèlement deux constellations de forces : le Pouvoir séculier et l'Ennemi de Dieu. Nous envisageons également le Mode (notamment les variétés de l'impératif), le Temps (goût de l'analyse historique repérant les continuités), les Prédicats (polarisation évaluative) et la Syntaxe (privilégiant les actions « descendantes », que nous pourrions appeler « katabases ») (27).

Là encore, nous dépassons tant la statistique des effectifs que la classification extensive d'une population, pour voir se déployer une structure psycho-sociale que nous considérons par hypothèse comme un phénomène de contre-acculturation devant l'intégration réciproque de la société globale et du catholicisme français contemporains. Cette ligne de recherche a l'avantage d'être fort riche au plan de la compréhension sans sacrifier l'objectivité, testée notamment par l'accord d'observateurs indépendants.

L'analyse sémantique ne constitue certes pas une mesure ; mais elle fournit des éléments sur lesquels on peut fonder une quantification et une structuration extensive. C'est notamment le cas lorsqu'on dispose de nombreux documents, au point que seul le recours à des « machines savantes » permet de retrouver l'ordre sous-jacent (28). En effet, là encore,

(27) Nous avons traité en détails certains aspects de cet exemple dans « Catholicisme d'extrême-droite et croisade anti-subversive », *Revue française de sociologie*, II (1961), nº 2, pp. 106-117.

(28) C'est à une telle problématique que se rattache les recherches entreprises par Colette Piault sur la configuration des rapports entre indigènes et étrangers au Ghana, d'après une analyse de questionnaires recueillis sur place (programme traité sur ordinateur I.B.M. 650, sous la direction de J. Gardin).

les données matérielles de l'observation, qui ressortissent le plus souvent au domaine du langage, exigent une mise en ordre qui résume l'information tout en révélant la structure d'ensemble. Reste alors à élaborer et éprouver un « modèle » qui nous permettra de reconstruire à partir de là les réalités psycho-sociales. Concrètement, lorsqu'il s'agit de la presse catholique ou des aspects religieux de la presse non confessionnelle, l'analyse des textes imprimés nous conduit à un code qui permet d'établir un questionnaire ; les résultats des interviews sont l'objet d'une nouvelle analyse sémantique qui nous renseigne à la fois sur la psychologie du sujet et sur les rapports de celles-ci avec les articles des périodiques. Mise en relation avec les classes sociales, les organisations, les publics, bref les réalités « groupales », cette démarche permet une reconstruction psycho-sociologique résultant de l'ajustement des structures sémantiques et des clivages sociaux.

CONCLUSION

Nous avons passé en revue des procédures très variées et nous en avons souligné les différences. Dans la pratique, il s'agit toutefois d'établir une coopération entre spécialistes pour faire jouer d'une façon féconde une dialectique dans laquelle les techniques ne sont plus que des phases d'une démarche unique. Pour cela, il est nécessaire d'en dominer les aspects théoriques et d'en délimiter les conditions d'application : nous avons simplement voulu apporter notre pierre aux fondations de cet édifice. En particulier, nous n'avons nullement entendu traiter de la nature des faits sociaux, mais seulement envisager quelques-unes des ressources qu'offre l'algèbre moderne devant certains types d'informations, dans la perspective des préoccupations épistémologiques qui se font jour en sociologie du catholicisme. L'expérience montre que des phénomènes observables non métriques ne sont pas radicalement rebelles à une mathématisation, et il se trouve que la psycho-sociologie de la vie religieuse dispose là d'un puissant instrument d'investigations.

Le goût des dénombrements complets et des représentations spatiales a joué un rôle très fécond dans l'expansion de la sociologie du catholicisme ; mais il serait stérile de s'enfermer dans le dilemme : fétichisme du symptôme mesurable ou caractère anti-mathématique du « qualitatif ». En économie politique, le faits paraissent de nature quantitative parce que c'est sous cet angle que la pratique comptable les saisit. Or, l'algèbre des structures et les significations psychologiques réapparaissent avec certains modèles, avec la théorie de la décision, avec les motivations des consommateurs, et ainsi de suite. Les problèmes qui se posent à nous relèvent ainsi d'une méthodologie générale des sciences humaines, où l'étude de la vie religieuse ne peut que gagner à une réflexion épistémologique sur l'utilisation des mathématiques dans l'exploration des paliers profonds du social. En particulier, la reconstruction du phénomène total suppose une dialectique du numérique, du métrique, du structural et du sémantique, pour rendre opératoires les articulations théoriques entre

groupes et paliers comme le montrent, parmi d'autres exemples, les rapports entre attitudes collectives, effectifs, expression et organisations dans le domaine religieux.

L'immédiateté intuitive serait ici illusoire. Valéry affirmait pourtant: « L'on ne saurait croire à quel point l'homme résiste à l'expérience, et quelle peine infinie il a à substituer définitivement ce qu'il a vu et touché à ce qu'il a forgé et arrangé, selon les formes de sa tête. *Il suffirait de ne pas imaginer pour avoir un génie puissant* » (29). Notre condition réelle, c'est de ne pouvoir construire l'édifice d'une sociologie de plus en plus scientifique qu'en misant délibérément sur l'imagination, mais réglée notamment par la réflexion mathématique sur les démarches de l'esprit devant les faits.

Jacques Maitre.
Centre d'Etudes Sociologiques
(C.N.R.S.).

(29) *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1957, p. 383.

L'ANALYSE HIÉRARCHIQUE DES ATTITUDES RELIGIEUSES

L'ANALYSE hiérarchique constitue actuellement l'un des moyens les plus commodes pour étudier la structuration interne des réponses dans une enquête par interview (1). A notre connaissance, ce procédé n'a jamais été employé en France dans le domaine religieux ; c'est pourquoi nous pensons qu'il est utile de présenter ici une tentative d'application de ce mode d'analyse à la religion des Français, sur la base des observations recueillies par l'I.F.O.P. (Institut français d'opinion publique) au cours du sondage de 1958 sur « Les attitudes religieuses de la jeunesse » (2).

Les premiers résultats de ce sondage se présentaient sous forme de tableaux statistiques donnant la fréquence de chaque réponse : chacune d'elles était ainsi affectée d'une note (pourcentage) indépendante de celle des autres. C'est surtout par rapport aux grandes catégories usuelles (sexe, profession, etc.) que les liaisons étaient établies. Or, un questionnaire que l'on veut centrer sur un domaine doit être structuré intérieurement ; c'est pourquoi il nous a semblé utile de compléter l'exploitation statistique par une recherche structurale. Le modèle proposé par l'analyse hiérarchique postule une structure d'implication. Cette structure, une fois vérifiée, permet de résumer l'ensemble des réponses d'un individu par son rang dans l'échelle.

Une telle structure est interprétée habituellement par l'hypothèse d'une « dimension » unique, sous-jacente à l'« univers » d'items du domaine étudié dont le questionnaire n'est qu'un échantillon. Comme hypothèse d'interprétation psychosociologique nous utilisons ici la théorie des composantes d'une attitude.

Dans un exposé de 1954 (3), Guttman distingue trois types différents de composantes : les « composantes sémantiques », qui se réfèrent à la définition du contenu à observer ; les « composantes élémentaires », qui représentent une hypothèse sur la forme dans laquelle les données sont organisées entre elles ; et, finalement, les « composantes principales », qui fournissent un nouveau cadre de référence pour ces mêmes données. Les « composantes principales » constituent un concept déjà utilisé en mathématique et en physique. Elles s'apparentent à

---

(1) Voir, ci-dessus, les articles de François ISAMBERT et de Jacques MAITRE.

(2) *Sondages*, 1959, n° 3. Jacques MAITRE. « Les sondages sur les attitudes religieuses des Français », *Revue française de sociologie*, II (1961), n° 1, pp. 14-29, montre comment nous avons été conduits à introduire l'analyse hiérarchique dans l'exploitation de ces sondages à partir des cartes perforées établies par l'I.F.O.P.

(3) Louis GUTTMAN, « The principal components of scalable attitudes » in LAZARSFELD, ed., *Mathematical thinkings in the social sciences*, chap. 5, p. 216 ss.

des notions comme celles d'« axes principaux », « vecteurs latents », « fonctions caractéristiques », « vecteurs caractéristiques », etc. On trouve des notions analogues en analyse factorielle des aptitudes mentales (4).

Louis Guttman en a proposé un modèle pour l'analyse des échelles d'attitudes. Dans un premier exposé en 1950 (5), il avait fourni déjà une traduction psychologique des trois premières composantes, qu'il a appelées respectivement « content », « intensity » et « clausure ». Postérieurement, il a proposé une désignation pour la quatrième composante : « involution ».

Dans cette recherche, la théorie mathématique a précédé l'application psychologique. Ainsi, on connaissait déjà l'allure des courbes représentant les croisements de composantes avant d'avoir trouvé leur signification psychologique. Le croisement de la deuxième composante avec la première produit une courbe en U ou en J ; le croisement de la troisième avec la première, une courbe en N ; et le croisement de la quatrième avec la première, une courbe en M. Ainsi chaque nouvelle composante croisée avec la première ajoute une inflexion à la courbe.

La stratégie suivie pour la découverte de chaque composante d'une attitude consiste à avancer une hypothèse de traduction psychologique de la fonction mathématique correspondante, à rédiger un questionnaire en fonction de cette hypothèse, à extraire de celui-ci une échelle et à la croiser avec l'échelle de la première composante. Le matériel dont nous disposions n'était pas destiné initialement à une étude de cette sorte. Aussi sommes-nous obligés de nous limiter à l'étude des deux premières composantes principales.

PREMIÈRE COMPOSANTE

Nous avons construit au total trois échelles pour isoler la première composante principale. Nous avons adopté des techniques et des critères de choix (des individus et des questions) différents selon les buts que nous poursuivions.

Préparation technique.

L'échelle n° 1 ayant pour but de vérifier la scalabilité de l'ensemble du questionnaire, nous avons choisi la technique classique du panneau scalogrammatique. Celle-ci permet en effet l'inclusion d'un plus grand nombre de questions : nous avons commencé avec 24 questions et nous en avons retenu finalement 18.

Pour les échelles n° 2 et 3, ne cherchant, une fois vérifiée la scalabilité du questionnaire, qu'à classer tout l'échantillon de 1 524 individus (en perforant un score dans chaque carte), nous avons adopté la technique de la trieuse proposée par Ford (6).

Nous travaillions sur un échantillon de 1 524 individus pris dans la population française de 18 à 34 ans. Pour les échelles n° 2 et 3, le procédé mécanographique nous a permis d'utiliser tout l'échantillon. Mais pour l'échelle n° 1, nous étions limités par la dimension du panneau, de sorte qu'il a fallu choisir un sous-

(4) L.L. Thurstone, *The Vectors of Mind*, Chicago, 1935, spec. chap. 4 ; voir aussi Harold Hotelling, « Analysis of a Complex Statistical Variables into Principal Components », *Journal of Educational Psychology*, vol. 24, n° 6, 7 (sept.-oct. 1933), pp. 417-441, 498-520.

(5) Louis Guttman, « The principal components of scale analysis » in Stouffer et al. ed. *Measurement and Prediction*, vol. IV de *Studies in Social Psychology in World War II*, chap. 9, p. 312 ss.

(6) Robert Ford, « A rapid scoring procedure for scaling attitude questions », dans Riley, ed., *Sociological Studies in Scale Analysis*, 1954, pp. 273-305.

échantillon de 77 individus, soit environ un vingtième de l'échantillon, tiré à l'aide des tables de nombres au hasard publiées par Fisher et Yates.

Pour choisir, dans le questionnaire proposé par l'I.F.O.P., les questions relevant du domaine central à étudier, nous avons procédé à une analyse de contenu. Finalement, ont été retenues toutes les questions fermées qui portaient sur des croyances ou pratiques religieuses, orthodoxes par rapport au catéchisme catholique, personnelles, actuelles et s'adressant à tout l'échantillon.

Ce critère a permis d'éliminer : les questions ouvertes (7) ; les questions de motivation ; les questions sur les coordonnées personnelles (sexe, âge, niveau d'instruction, profession, localité) ; les questions ne portant pas directement sur les croyances ou pratiques religieuses (exemple : le devoir de travailler à l'amélioration de la société, la possibilité de contribuer à la justice humaine et sociale, l'affiliation syndicale, la tolérance religieuse, les lectures) ; les questions sur des croyances ou pratiques hétérodoxes selon le catéchisme catholique (exemple : la métempsychose) ; les questions sur les croyances ou pratiques des parents et du conjoint de l'interviewé ; les questions sur les croyances ou pratiques de l'interviewé dans le passé ; les questions ne s'appliquant pas à tout l'échantillon (exemple : le mariage religieux).

Après un premier essai, ayant obtenu une quasi-échelle avec un trop faible coefficient de reproductibilité (R = 0,88) nous avons dû éliminer encore les questions du tableau ci-dessous.

En effet les quatre premières questions avaient un coefficient de reproductibilité inférieur à 0,85 et la dernière avait un coefficient de reproductibilité (0,90) qui peut être considéré comme faible par rapport à sa distribution marginale : 27 /73.

N° dans le questionnaire	Libellé des questions	Issues positives	Issues négatives
14	Avez-vous eu, dans certaines circonstances de votre vie l'impression d'être en contact avec des forces extérieures à vous, bonnes ou mauvaises ?	Oui	Non Sans réponse
25	La religion est-elle pour ou contre le bonheur ici-bas ?	Pour	Contre. Ni l'un ni l'autre
23	La religion est-elle en accord ou contredite par la science moderne ?	En accord Sur un autre plan	Contredite Ne sait pas Sans réponse
33	La religion est-elle opposée au progrès social ?	Non	Oui Sans réponse
30 a	Vous arrive-t-il de discuter de religion ?	Souvent Très souvent	Rarement Jamais

(7) Celles-ci ont fait l'objet d'une analyse de contenu dont les résultats ont été publiés dans *Sondages, loc. cit.*

Etablissement des échelles.

Après cette élimination, nous nous trouvions devant une échelle étendue, de 18 questions, structurant une partie importante du questionnaire (échelle n° 1).

Avec les échelles n° 2 et 3, nous nous étions limités à six questions. Pour l'échelle n° 2 nous avons choisi six questions qui couvrent le même champ que l'échelle n° 1 et qui partagent l'échantillon en sept groupes ayant à peu près la même taille. Pour l'échelle n° 3, au contraire, nous cherchions une plus forte discrimination dans la partie centrale de la première échelle et une plus grande homogénéité. Nous avons retenu l'ensemble des questions portant sur les croyances concernant l'« au-delà ».

La technique du « panneau scalogrammatique » nous a permis de faire des essais de dichotomisation. Comme la plupart des questions n'avaient que trois issues possibles (« oui », « non », et « sans réponse ») le problème principal était celui de l'attribution des « sans réponse ». Finalement nous avons obtenu une échelle « optima » en les classant du côté négatif.

Les questions qui offraient plus de trois issues ont été dichotomisées selon les besoins de finesse de l'échelle. Ainsi pour la question 32a sur la prière : dans l'échelle n° 1 ont été classées du côté positif les réponses « très souvent » et « souvent », tandis que dans l'échelle n° 2 la réponse « très souvent » a seule été considérée comme positive. Ceci a permis de discriminer une catégorie plus fine de « pieux ».

Nous avons substitué à la représentation classique en parallélogramme une représentation plus commode en rectangle composé de deux triangles : le triangle supérieur droit, positif, et le triangle inférieur gauche, négatif. Les réponses positives sont représentées par un signe « + », les réponses négatives par un blanc. Une réponse positive dans le triangle négatif, ou une réponse négative dans le triangle positif sont considérées comme « erreurs », c'est-à-dire comme écarts par rapport au modèle théorique (v. tableau n° 1).

Mesure de la première composante.

La structure en échelle ou structure d'implication est un modèle qui ne se trouve jamais parfaitement réalisé dans les observations. On peut quantifier l'écart entre le modèle et sa réalisation. Nous avons utilisé deux procédés :

Le coefficient de reproductibilité (C_r), emprunté à Guttman (8), fournit la proportion des cas où le modèle est réalisé, c'est-à-dire où le rang d'un individu permet de prévoir sa réponse à une question.

$$C_r = 1 - \frac{\text{nombre d'erreurs}}{\text{nombre de questions} \times \text{nombre de sujets} \times 2}$$

La reproductibilité parfaite correspond à $C_r = 1$.

(8) Louis GUTTMAN in STOUFFER and al., ed., *Measurement and Prediction*, vol. IV de *Studies in Social Psychology in World War II.*

Dichotomisation des réponses de l'échelle n° 1

« Croyances et pratiques religieuses »

Colonne	N° dans le questionnaire	Libellé des questions	Issues positives	Issues négatives
1	6 a	Actuellement quelle est votre religion ?	Catholique Protestante Juive Musulmane Autre (laquelle)	Aucune
2	15 a	Croyez-vous en Dieu ?	Oui	Non Sans réponse
3	16 (1)	Croyez-vous que le Christ est Fils de Dieu ?	Oui	Non Sans réponse
4	29	Voilà des séries de mots. Voulez-vous chaque fois, choisir celui des deux ou trois qui correspond le mieux à ce que vous pensez des membres du clergé (catholique) dans son ensemble ?	Utiles	Inutiles Sans réponse
5	24	Croyez-vous qu'un jour les religions disparaîtront ?	Non	Oui Sans réponse
6	31 a	Donnez-vous ou donnerez-vous à vos enfants une éducation religieuse ?	Oui	Non Sans réponse
7	16 (2)	Croyez-vous en ce que les Chrétiens appelent la Trinité ?	Oui	Non Sans réponse
8	22 a	Pour vous, quelles sont parmi les suivantes les choses importantes à votre avis ?	(On y a classé tous ceux pour qui « préparer sa vie éternelle » est « chose importante »)	(On y a classé le reste)
9	10 c (1)	Si vous croyez à un au-delà, croyez-vous à un paradis, un purgatoire et un enfer ?	Oui	Non Sans réponse
10	10 a	A votre avis, est-ce que quelque chose survit après notre mort ou bien tout est-il fini ?	Quelque chose survit	Tout est fini Sans réponse

Colonne	N° dans le questionnaire	Libellé des questions	Issues positives	Issues négatives
11	12	Pensez-vous que nous retrouverons, après la mort, ceux que nous avons aimé ?	Oui	Non Sans réponse
12	16 (3)	Croyez-vous au péché originel ?	Oui	Non Sans réponse
13	18	Croyez-vous que Dieu veuille nous aider à faire le bien ?	Oui	Non Ne sait pas Ne croit pas en Dieu Sans réponse
14	11	Si vous croyez à un au-delà, croyez-vous à une influence décisive de votre vie présente sur votre vie future ?	Oui	Non Sans réponse
15	17 b	Si vous croyez que l'homme ait dès sa naissance tendances mauvaises contre lesquelles il doit lutter... pouvons-nous les vaincre seuls, c'est-à-dire sans une aide venue d'en-haut ?	Non	Oui Sans réponse
16	10 c (2)	Si vous croyez à un au-delà, croyez-vous à une résurrection possible ou certaine ?	Oui	Non Sans réponse
17	16 b	Allez-vous régulièrement à l'église, au temple, à la synagogue ou à la mosquée?	Oui	Non Il n'y a pas de culte Sans réponse
18	32 a	Actuellement vous arrive-t-il de prier ?	Très souvent Souvent	De temps en temps Exceptionnellement Jamais

Le coefficient d'homogénéité (C_h), emprunté à Barbichon et Moscovici (9), constitue une application de la théorie de l'information ; c'est le rapport entre la dispersion des individus par type de combinaison de réponse (« patron ») pour chaque rang dans l'échelle (entropie intraclasse) et la dispersion des individus à travers l'ensemble des patrons de réponses (entropie totale).

$$C_h = \frac{H_i}{H}$$

L'homogénéité parfaite correspond à $C_h = O$.

(9) G. Barbichon et S. Moscovici, *Analyse dimensionnelle de l'entreprise et du milieu de travail*, *Bulletin du C.E.R.P.*, tome VII, oct.-déc. 1958 (n° spécial), p. 296-98.

Tableau nº I

Echelle nº 1 — Patrons de réponse

Individus	Numéros dans le questionnaire																		Score	Nombre de réponses positives	Nombre d'erreurs par individu
	32 a	6 b	10 c (2)	17 b	11	18	16 3	12	10 a	10 c (1)	22 a	16 (2)	31 a	24	29	16 (1)	15 a	6 a			
42	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	18	—
29	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	18	—
46	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	18	—
09	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	18	—
65	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	18	—
16	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	17	1
20	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	17	1
58	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	17	1
69	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	17	1
57	+	+	+	+	+	+	+	+		+	+		+	+	+	+	+	+	18	16	2
59	+	+		+	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	16	2
56	+	+	+		+	+		+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	18	15	3
13	+	+	+	+	+	+		+	+		+		+		+	+	+	+	18	14	4
40		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	17	17	—
66		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	17	17	—
04		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	17	17	—
21		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	17	17	—
02		+	+		+	+	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	17	15	2
35			+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	16	16	—
18			+	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	16	15	1
27			+	+	+		+	+	+	+	+		+	+	+	+	+	+	16	14	2
08			+	+	+	+	+	+	+		+	+	+			+	+	+	16	13	3
37				+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	15	15	—
23	+			+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	15	15	2
63		+		+	+	+		+	+	+	+	+		+	+	+	+	+	15	14	3
45			+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	14	15	1
41	+	+			+		+	+	+	+	+		+	+	+	+	+	+	14	14	4
28					+	+	+	+	+	+	+	+	+		+	+	+	+	14	13	1
31					+	+	+	+			+	+	+	+	+	+	+	+	14	12	2
24	+		+			+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	13	15	2
10			+			+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	13	14	1
11						+	+	+			+	+	+	+	+	+	+	+	13	11	2
62							+	+	+		+		+				+	+	12	7	5
19		+				+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	11	13	2
14				+	+			+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	11	12	3
39			+					+	+	+	+		+	+	+	+	+	+	11	11	2
74						+			+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	10	11	1
76				+					+	+	+	+	+			+	+	+	10	9	3
64		+		+		+				+	+	+	+	+	+	+	+	+	9	12	3
03		+								+	+		+	+	+	+	+	+	9	9	2

Individus	Numéros dans le questionnaire																		Score	Nombre de réponses positives	Nombre d'erreurs par individu
	32 a	6 b	10 c (2)	17 b	11	18	16 3	12	10 a	10 c (1)	22 a	16 (2)	31 a	24	29	16	15 (1)	6 a			
25			+	+				+			+	+	+	+	+	+	+	+	8	11	3
55							+	+				+	+	+	+	+	+	+	7	9	2
73						+			+			+	+		+	+	+	+	7	8	3
06												+	+	+	+	+		+	7	6	1
36			+					+					+	+	+	+	+	+	6	8	2
17											+		+		+	+		+	6	5	3
01													+	+	+		+	+	6	5	1
34													+	+	+		+	+	6	5	1
70													+		+	+	+	+	6	5	1
38													+	+	+			+	6	4	2
72													+	+	+			+	6	4	2
75									+					+	+	+	+	+	5	6	1
22														+	+	+	+	+	5	5	—
48														+	+			+	5	3	2
78									+			+			+	+	+	+	4	6	2
71									+						+	+	+	+	4	5	1
12																+	+	+	3	3	—
67													+				+	+	2	3	1
26														+			+	+	2	3	1
15						+					+		+		+			+	1	5	4
07													+					+	1	2	1
44															+			+	1	2	1
47																		+	1	1	—
53																		+	1	1	—
49																		+	1	1	—
61							+						+		+				0	3	3
68													+		+				0	2	2
77									+										0	1	1
54													+						0	1	1
32														+					0	1	1
50															+				0	1	1
43																			0	0	—
05																			0	0	—
60																			0	0	—
51																			0	0	—
52																			0	0	—
30																			0	0	—
Colonne	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1			
Erreurs	3	5	8	8	1	7	7	5	10	6	2	8	7	10	8	6	5	—			106

L'échelle n° 1 présentait le cas assez remarquable d'une mise en ordre presque parfaite de 18 questions (coefficient de reproductibilité de 0,9236 et coefficient d'homogénéité de 0,3210).

Les échelles n° 2 et 3 portant sur 1.524 individus ne peuvent être présentées sujet par sujet. Les tableaux suivants en expriment la structure.

Echelle n° 2

« Croyances et pratiques religieuses »

(échelle résumée)

N° dans le questionnaire	Libellé des questions	Issues positives	Issues négatives
31 a	Donnez-vous ou donnerez-vous à vos enfants une éducation religieuse ?	Oui	Non Sans réponse
16 (1)	Croyez-vous que le Christ est fils de Dieu ?	Oui	Non Sans réponse
16 (2)	Croyez-vous en ce que les Chrétiens appellent la Trinité ?	Oui	Non Sans réponse
10 c (1)	Si vous croyez à un au-delà, croyez-vous à un paradis, un purgatoire et un enfer ?	Oui	Non Sans réponse
6 b	Allez-vous régulièrement à l'église, au temple, à la synagogue ou à la mosquée ?	Oui	Non Sans réponse
32 a	Actuellement vous arrive-t-il de prier ?	Très souvent	Souvent De temps en temps Exceptionnellement Jamais

Tableau n° II

Echelle n° 2

Patrons de réponse parfaits

Questions	32 a	6 b	10 c (1)	16 (2)	16 (1)	31 a	Effectifs
	+	+	+	+	+	+	97
	—	+	+	+	+	+	284
	—	—	+	+	+	+	143
	—	—	—	+	+	+	130
	—	—	—	—	+	+	83
	—	—	—	—	—	+	239
	—	—	—	—	—	—	283

Tableau n° III

Echelle n° 2

Patrons de réponse imparfaits les plus fréquents

Questions	32 a	6 b	10 c (1)	16 (2)	16 (1)	31 a	Effectifs
	—	+	+	—	+	+	15
	—	+	—	+	+	+	54
	—	+	—	—	+	+	21
	—	—	+	—	+	+	19
	—	—	—	—	+	—	25

Tableau n° IV

Echelle n° 2

Scores d'échelle

Score	Effectifs sans erreurs	Effectifs à 1 erreur	Effectifs à 2 erreurs	Effectifs à 3 erreurs	Effectifs totaux	Pourcentage
6	97	11	2	—	110	7,2%
5	284	21	1	—	306	20,0
4	143	20	1	—	164	10,7
3	130	81	11	—	222	14,6
2	83	67	10	1	161	10,6
1	239	25	4	—	268	17,6
0	283	9	1	—	293	19,2
Total ..	1.259	234	30	1	1.524	100,0

Cr = 0,969 Ch = 0,241

Une attitude étant connotée par un langage, c'est-à-dire un système de signes valables pour un public, si on veut l'atteindre, il ne faut pas déborder le système. L'examen des questions de l'échelle n° 1 nous permet de constater que le langage religieux pour le public que nous étudions a été assimilé par l'apprentissage du catéchisme catholique. Dès qu'on abandonne ce langage et qu'on formule une question sur la religion d'une façon moins stéréotypée (voir dans les questions éliminées de l'échelle n° 1 la question 14) on perd le contact. Le brouillage dans la communication se traduit par des patrons de réponses non structurés ce qui affaiblit le coefficient de reproductibilité de l'échelle. A la base d'une enquête par questionnaire il y a donc, toujours, un problème de *sémiologie.*

Si le questionnaire est un code, les réponses sont aussi des signes de l'attitude atteinte mais, comme nous l'avons souligné plus haut, il ne faut pas les prendre isolément ; on doit les considérer comme structurées dans un discours.

Considérons donc chaque réponse particulière comme un mot ; chaque rang de l'échelle comme une phrase ; l'échelle tout entière comme un discours.

Echelle n° 3

" Croyances sur l'au-delà "

N° dans le questionnaire	Libellé des questions	Issues positives	Issues négatives
10 a	A votre avis, est-ce que quelque chose survit après notre mort ou bien tout est-il fini ?	Quelque chose survit	Tout est fini Sans réponse
22 a	Pour vous, quelles sont, parmi les suivantes, les choses importantes ?	Préparer sa vie éternelle	Autres réponses
11	Si vous croyez à un au-delà, croyez-vous à une influence décisive de votre vie présente sur votre vie future ?	Oui	Non Sans réponse
12	Pensez-vous que nous retrouverons, après la mort, ceux que nous avons aimés ?	Oui	Non Sans réponse
10 c (1)	Si vous croyez à un au-delà, croyez-vous à un paradis, un purgatoire et un enfer ?	Oui	Non Sans réponse
10 c (5)	Si vous croyez à un au-delà, croyez-vous à une résurection des corps possible ou certaine ?	Oui	Non Sans réponse

Tableau n° V

Echelle n° 3

Patrons de réponse parfaits

Questions	10 c (5)	10 c (1)	12	11	22 a	10 a	Effectifs
	+	+	+	+	+	+	316
	—	+	+	+	+	+	84
	—	—	+	+	+	+	39
	—	—	—	+	+	+	28
	—	—	—	—	+	+	23
	—	—	—	—	—	+	54
	—	—	—	—	—	—	562

Tableau n° VI

Echelle n° 3

Patrons de réponse imparfaits les plus fréquents

Questions	10 c (5)	10 c (1)	12	11	22 a	10 a	Effectifs
	+	+	+	+	—	+	15
	+	+	+	—	+	+	20
	+	+	—	+	+	+	46
	+	—	+	+	+	+	23
	—	+	+	+	—	—	10
	—	+	—	+	+	+	23
	—	—	+	+	—	+	16
	—	—	—	+	—	+	20
	—	—	—	—	+	—	50

Tableau n° VII

Echelle n° 3

Scores d'échelle

Score	Effectifs sans erreurs	Effectifs à 1 erreur	Effectifs à 2 erreurs	Effectifs à 3 erreurs	Effectifs totaux	Pourcentage
6	316	84	17	—	417	27,4%
5	84	20	—	—	104	6,8
4	39	46	12	—	97	6,4
3	28	60	15	—	103	6,8
2	23	68	24	2	117	7,7
1	54	30	11	—	95	6,2
0	562	22	6	1	591	38,8
Total ..	1.106	330	85	3	1.524	100,0

$C_r = 0{,}944$ $C_h = 0{,}082$

Au niveau du *mot*, l'information est insuffisante. En effet la réponse *oui* ou *non* à une question particulière est conditionnée par un tel ensemble de « bruits » susceptibles de brouiller le message, qu'un simple tableau de pourcentage de *oui* et de *non* perd une grande partie de sa valeur par rapport à l'attitude.

Au niveau de la *phrase*, l'information est plus abondante et plus sûre : en effet chaque rang résume les réponses d'un individu, c'est-à-dire place chaque *oui* ou *non* dans un contexte, et ordonne ces réponses selon le langage propre à l'ensemble du public auquel l'individu appartient.

Nous donnons ici la traduction en *phrases* des patrons parfaits de réponses de l'échelle n° 2 (qui n'est qu'une réduction de l'échelle n° 1) :

Phrases	Effectifs	%
Je prie très souvent, *donc* je vais à l'église régulièrement, *donc* je crois au paradis-purgatoire-enfer, *donc* je crois à la Trinité, *donc* je crois à la divinité du Christ, *donc* j'éduque religieusement mes enfants.	97	7,7
Je vais à l'église régulièrement, *donc* je crois au paradis-purgatoire-enfer, *donc*...	284	22,5
Je croix au paradis-purgatoire-enfer, *donc*...	143	11,3
Je crois à la Trinité, *donc*...	130	10,3
Je crois à la divinité du Christ, *donc*...	83	6,6
J'éduque religieusement mes enfants.	239	18,9
Non à tout ceci.	283	22,5
Total	1.259	100,0

La traduction des patrons imparfaits donne des phrases aberrantes dont nous trouvons les plus fréquentes p. 84.

Au niveau de l'échelle ou du *discours* l'information ne concerne plus les individus mais le langage du public étudié. En effet l'échelle portant sur un échantillon de termes de ce langage nous révèle le poids de chaque terme et la syntaxe latente qui les structure.

Il s'agit, on le voit par l'énoncé des phrases qui traduisent l'échelle n° 2, d'une syntaxe d'implication. Cette syntaxe est valable pour le public étudié, sauf pour quelques groupes marginaux : soit que pour eux les mots n'aient pas la même valeur sémantique, soit qu'ils se hiérarchisent différemment.

La structure du langage du public que nous étudions peut être illustrée encore par une figure où la réponse positive à chaque question est considérée comme un prédicat définissant une classe qui, elle, est constituée par les individus ayant fourni cette réponse. On appellera « pieux » ceux qui ont déclaré prier très souvent ; et « piété » sera le prédicat définissant leur classe ; « pratiquants » ceux qui ont déclaré aller à l'église régulièrement, et « croyance » le prédicat correspondant ; « croyants » tous ceux qui ont déclaré croire à la Trinité, au paradis-purgatoire-enfer et à la divinité du Christ, et « croyance » le prédicat qui les définit ; « conformistes » la classe de ceux qui ont déclaré qu'ils donnent ou qu'ils donneront une éducation religieuse à leurs enfants, le prédicat sera « conformiste ».

Si on considère chaque prédicat et chaque classe comme un ensemble et si l'on représente chaque ensemble par un cercle, on obtient deux ensembles de cercles enchaînés par inclusion.

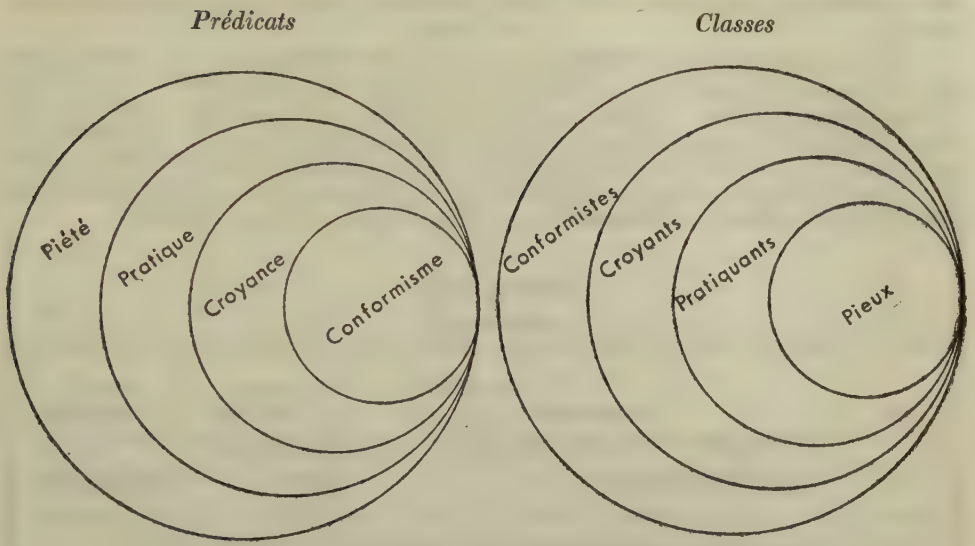
Si on fait abstraction de la syntaxe postulée, on retrouve ici la typologie des pratiquants de Gabriel Le Bras. Le tableau qui suit présente les effectifs et les pourcentages des patrons parfaits de l'échelle n° 2 en donnant à chaque patron le

Phrases	Effectifs
Je prie très souvent *mais* je ne vais pas à l'église régulièrement, *ni* ne crois au paradis-purgatoire-enfer, je crois à la Trinité, *donc* je crois à la divinité du Christ, *donc* j'éduque religieusement mes enfants.	11
Je vais à l'église régulièrement, *donc* je crois au paradis-purgatoire-enfer *mais* je ne crois pas à la Trinité, je crois à la divinité du Christ, *donc*...	15
Je vais à l'église régulièrement *mais* je ne crois pas au paradis-purgatoire-enfer, je crois à la Trinité, *donc*...	54
Je vais à l'église régulièrement *mais* je ne crois pas au paradis-purgatoire-enfer ni à la Trinité, je crois à la divinité du Christ, *donc*...	21
Je vais à l'église régulièrement, *mais* je ne crois pas au paradis-purgatoire-enfer *ni* à la Trinité *ni* à la divinité du Christ, j'éduque religieusement mes enfants.	12
Je crois au paradis-purgatoire-enfer, *donc* je crois à la Trinité *donc* je crois à la divinité du Christ, *mais* je n'éduque pas religieusement mes enfants.	11
Je crois au paradis-purgatoire-enfer, *mais je ne* crois pas à la Trinité, je crois à la divinité du Christ, *donc*...	19
Je crois à la Trinité, *donc* je crois à la divinité du Christ *mais* je n'éduque pas religieusement mes enfants.	13
Je crois à la divinité du Christ *mais* je n'éduque pas religieusement mes enfants.	25

nom d'un type de pratiquants. Il ne faut pas oublier que, en opposition à ces types « standardisés », il existe d'autres types, « marginaux », qui correspondent aux patrons imparfaits de la même échelle.

Types standardisés :

Prédicats	Effectifs	Pourcentage
Pieux	97	7,7%
Pratiquants	284	22,5%
Croyants :		
— Paradis, purgatoire, enfer	143	11,3%
— Trinité	130	10,3%
— Divinité du Christ	83	6,6%
Conformistes	239	18,9%
Détachés	283	22,5%
Total	1.259	100,0%



DEUXIÈME COMPOSANTE

Katz a le premier proposé une distinction entre la « direction » et l'« intensité » de l'opinion d'un individu : l'« intensité » s'identifierait avec le degré de cristallisation ou de structuration d'une opinion (10).

Cette distinction a fourni l'hypothèse de départ pour la découverte de la deuxième composante d'une attitude, c'est-à-dire la traduction psycho-sociologique de la courbe en U.

Dans leurs études sur le moral des soldats américains pendant la deuxième guerre mondiale (11), Guttman et Suchman ont employé deux techniques pour la construction d'une échelle d'intensité : la « goldover technique » et la « two-part technique ».

Selon la première, on insère dans le questionnaire, après chaque question sur la direction ou le contenu de l'attitude, une autre sur l'intensité de l'attitude. Dans la deuxième, les questions de contenu et les questions d'intensité constituent deux séries ou deux questionnaires différents. Les résultats obtenus avec les deux techniques sont identiques.

Le questionnaire de l'I.F.O.P. n'ayant pas porté sur ce point, nous avons essayé de détecter l'intensité d'attitude des individus à travers la proportion de réponses et sans réponses. En effet Guttman a constaté que la proportion de sans réponses varie dans le sens inverse de l'intensité (12).

Pour cette échelle d'intensité, nous avons encore employé la trieuse, avec tout l'échantillon de 1.524 individus. Le critère du choix des questions a été la recherche

(10) Daniel KATZ, « The measurement of Intensity » in Hadley CANTRIL, ed. *Gauging Public Opinion*, Princeton Univ. Press, 1944, p. 51.
(11) Cf. STOUFFER ed., *Measurement and prediction, loc. cit.*
(12) Cf. LAZARSFELD, ed., *Mathematical thinking in the Social Science*, chap. 5, pp. 229 ss.

des distributions marginales (entre issues positive et négative) les plus différenciées possible.

Quatre des questions retenues ont la même formulation que celles qu'on emploie pour les échelles de contenu. Mais, dans la perspective de l'analyse hiérarchique, du fait qu'elles sont dichotomisées différemment, elles peuvent être considérées comme des questions différentes. En effet, pour les échelles de contenu, les questions étaient dichotomisées en mettant « oui » du côté positif, « non » et « sans réponse » du côté négatif ; ici, « oui » et « non » constituent l'issue positive (par rapport à l'intensité) et « sans réponse » l'issue négative.

Echelle n° 4
« Intensité »

N°	Questions	Issues positives	Issues négatives
15 a	Croyez-vous en Dieu ?	Oui Non	Sans réponse
17 a	Croyez-vous que l'homme ait, dès sa naissance, des tendances mauvaises contre lesquelles il doit lutter ?	Oui Non	Sans réponse
16 (1)	Croyez-vous que le Christ est Fils de Dieu ?	Oui Non	Sans réponse
10 a	A votre avis, est-ce que quelque chose survit après notre mort ou bien tout est-il fini ?	Quelque chose survit Tout est fini	Sans réponse
16 (2)	Croyez-vous en ce que les Chrétiens appellent la Trinité ?	Oui Non	Sans réponse
23	La religion est-elle : — en accord avec la science moderne ? — contredite par la science moderne ? — sur un autre plan que la science ? — ne sait pas	En accord Contredite Sur un autre plan	Ne sait pas Sans réponse

Suivant le procédé employé par Guttman, nous avons croisé dans les deux sens les échelles n° 2 et n° 4 (v. tableaux n° XI et XII et graphique n° 1).

La courbe de régression de la deuxième composante par rapport à la première (courbe continue) prend une forme en J peu prononcée. Il faut peut-être chercher la cause de cette faiblesse dans la configuration même de l'échelle d'intensité (échelle n° 4). Celle-ci est en effet très peu discriminante pour toute une partie de l'échantillon (774 individus sur 1.524) qui a répondu favorablement aux six questions. Ces 774 individus sont tous dans une classe ; si on avait trouvé des questions qui les divisent en plusieurs classes, vraisemblablement la concavité de la courbe serait plus prononcée.

Tableau n° VIII

Echelle n° 4

Patrons de réponse parfaits

Questions	23	16 (2)	10 a	16 (1)	17 a	15 a	Effectifs
	+	+	+	+	+	+	627
	—	+	+	+	+	+	214
	—	—	+	+	+	+	35
	—	—	—	+	+	+	17
	—	—	—	—	+	+	17
	—	—	—	—	—	+	21
	—	—	—	—	—	—	31

Tableau n° IX

Echelle n° 4

Patrons de réponse imparfaits les plus fréquents

Questions	23	16 (2)	10 a	16 (1)	17 a	15 a	Effectifs
	+	+	+	+	—	+	35
	+	+	—	+	+	+	57
	+	+	—	+	—	+	17
	+	—	+	+	+	+	38
	+	—	+	—	+	+	49
	+	—	—	—	+	+	24
	+	—	—	—	+	—	17
	—	+	+	+	—	+	50
	—	+	—	+	+	+	43
	—	+	—	+	—	+	20
	—	—	+	—	+	+	34
	—	—	—	—	+	—	23

Tableau n° X

Echelle n° 4

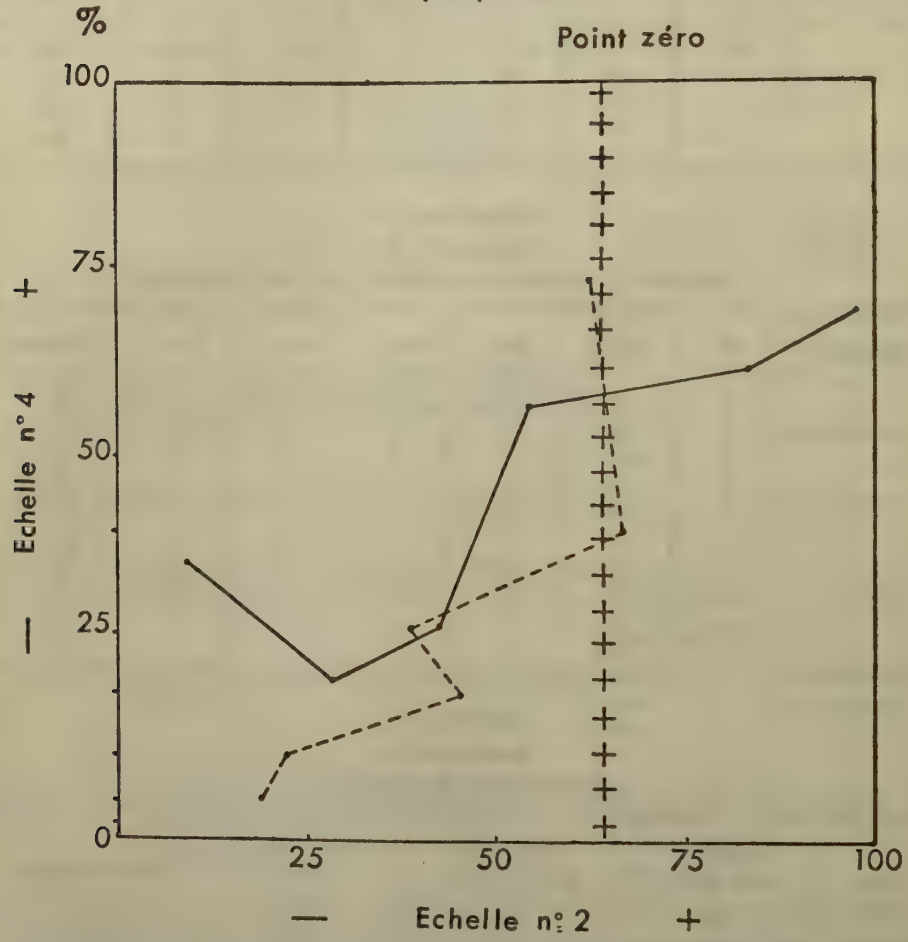
Répartition des erreurs

Score	Effectifs sans erreur	Effectifs avec erreurs	Effectifs totaux	Pourcentage
6	627	147	774	50,9%
5	214	57	271	17,8%
4	35	101	136	9,9%
3	17	90	107	7,0%
2	17	127	144	9,4%
1	21	21	42	2,7%
0	31	19	50	3,3%
Total..	962	562	1.524	100,0%

$C_r = 0{,}919$ $C_h = 0{,}409$

La régression de la première composante par rapport à la deuxième nous a permis de construire une courbe (courbe en pointillé) qui croise l'autre. Le point de croisement des deux courbes est appelé « point zéro ». Chez Guttman le point zéro, qui est invariable, sert à diviser en deux parties, positive et négative, l'échelle de contenu.

Graphique n° 1



Remarquons que le point zéro, qui se situe à 65% du pourcentage cumulatif de l'échelle de contenu, coïncide à peu près avec la coupure entre pratiquants et non pratiquants (69,8%). Ainsi la pratique religieuse serait le signe d'une attitude positive à l'égard de l'Eglise, mais d'une attitude pas forcément très intense, puisque beaucoup de pratiquants se situent aux alentours du point zéro.

L'allure de cette courbe nous suggère quelques applications à faire sur l'analyse de l'attitude à l'égard d'une Eglise. Il suffit de couper l'échantillon en quatre tranches de pourcentage cumulatif progressif sur l'échelle de contenu et de

Tableau n° XI

Croisement des échelles n° 2 et n° 4

	Echelle n° 2									
Echelle n° 4	Scores	0	1	2	3	4	5	6	Rebut	Total	Pourcentage cumul.
	6	124	72	48	**131**	**103**	**204**	90	2	774	100,0%
	5	33	23	5	49	56	85	19	1	271	49,1%
	4	22	36	63	—	—	14	1	—	136	31,3%
	3	10	6	43	41	5	2	—	—	107	22,4%
	2	52	90	—	1	—	—	—	1	144	15,4%
	1	22	20	—	—	—	—	—	—	42	6,0%
	0	30	18	2	—	—	—	—	—	50	3,3%
	Total ..	293	265	161	222	164	305	110	4	1.524	
	Pourc. cumul.	19,2	36,8	47,4	62,0	72,7	92,7	100			
	Moyenne du pourc. cumul. de chaque score de contenu.....	9,6	28,0	42,1	54,7	67,3	82,7	96,3			
	Médiane d'intensité pour chaque score de contenu ..	36,0	20,6	27,4	56,8	59,5	61,9	68,9			

N.B. — Les effectifs portés en gras sont ceux qui contiennent la médiane d'intensité.

Tableau n° XII

Echelle n° 4

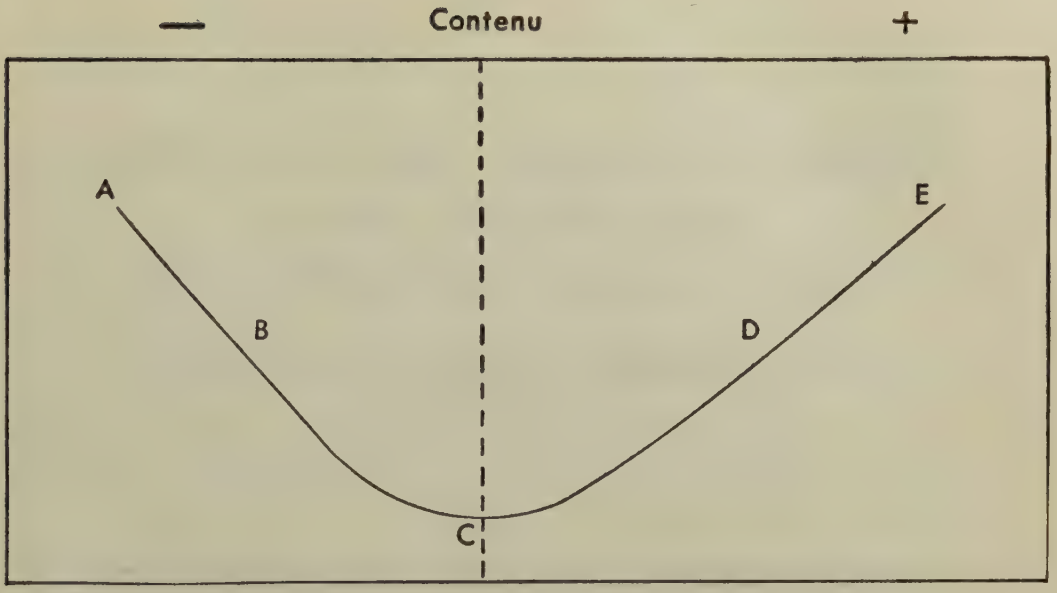
Echelle n° 2 — Scores	0	1	2	3	4	5	6	Total	Pourcentage cumul.
6	—	—	—	—	1	19	90	110	100,0%
5	—	—	—	2	14	85	204	305	92,7%
4	—	—	—	5	—	56	103	164	72,7%
3	—	—	1	41	—	49	131	222	62,0%
2	2	—	—	43	63	5	48	161	47,4%
1	18	20	90	6	36	23	72	265	36,8%
0	30	22	52	10	22	33	124	293	19,2%
Rebut.....			1			1	2	4	
Total	50	42	144	107	136	271	274	1.524	
Pourc. cumul. ...	3,3	6,0	15,4	22,4	31,3	49,1	100		
Moyenne de chaque score d'intensité.....	1,6	4,6	10,7	18,9	26,8	40,2	74,5		
Médiane de contenu de chaque score d'intensité.	15,8	18,4	22,7	45,9	38,4	66,7	63,2		

comparer le contenu et l'intensité pour chacune de ses tranches. Nous allons pratiquer cette coupure sur la courbe théorique de la projection de la deuxième sur la première composante.

Nous mettrons pour chaque tranche le signe (positif ou négatif) d'intensité et de contenu :

	Signe de contenu	Signe d'intensité
Tranche AB	—	+
Tranche BC	—	—
Tranche CD.	+	—
Tranche DE.	+	+

On voit que la tranche AB, que nous appellerons « extrême gauche », a une attitude très négative à l'égard de l'Eglise et très intense ; l'« extrême droite », de son côté, a une attitude positive très intense ; l'intensité est faible pour le « centre-gauche » et pour le « centre-droit » (BC et CD) ; elle atteint son minimum



en C (point zéro). En effet le centre se caractérise par une attitude ni fortement positive, ni fortement négative.

Nous avons remarqué que le point zéro coïncide à peu près avec la coupure entre pratiquants et non pratiquants (69,8%). Cette coïncidence nous semble apporter quelque lumière à l'interprétation des recherches sur la pratique religieuse. En soi cette convergence ne saurait pas nous étonner : comportement verbal devant l'enquêteur de l'I.F.O.P. et présence à la messe le dimanche sont en effet deux signes de la même attitude. Ainsi la pratique religieuse serait le signe d'une attitude positive à l'égard de l'Eglise, mais d'une attitude pas forcément très intense puisque beaucoup de pratiquants se situent aux alentours du point zéro : ce sont ceux que nous appellerons « centre-droite » (13). A l'« extrême droite » se situent les pieux.

Au « centre-gauche », les croyants non pratiquants, considérés comme négatifs puisque situés à gauche du point zéro, ne sauraient être fortement négatifs : les formules catéchétiques ont laissé quelques réminiscences, mais ils ne vont ni jusqu'à les rejeter complètement, ni jusqu'à se comporter conformément à ce qu'elles enseignent.

L'« extrême-gauche » n'hésite pas à marquer son rejet total des croyances catholiques : le fait de répondre « non » à des questions sur des croyances si fortement enracinées dans la culture environnante peut en effet être considéré comme un signe d'attitude fortement négative.

Antonio Augusto Martins.

(13) Cette terminologie ne se réfère qu'à l'allure et à l'orientation du graphique, et non à des catégories politiques.

CONSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES RITES LITURGIQUES ET ATTITUDES COLLECTIVES

A propos de la ségrégation religieuse des Noirs aux Etats-Unis

L'HISTOIRE des Etats-Unis d'Amérique offre au chercheur une série presque illimitée de problèmes tous plus passionnants les uns que les autres : par exemple les questions relatives à l'état des Noirs. A vrai dire, ce genre d'études sert de tremplin à l'expression de toutes les passions. Chercher à faire le point et à s'expliquer les choses devient alors une nécessité à laquelle on ne saurait échapper. C'est encore plus le cas lorsqu'on considère des problèmes où le parti pris religieux entre en jeu à côté et en plus des préjugés politiques, raciaux et sentimentaux. Les Noirs, on le sait, ne jouissent pas, aux Etats-Unis, d'un statut social égal à celui des Blancs, du moins en pratique et en dépit d'efforts nombreux dans le sens contraire. Nous évoquerons ici un cas particulier de cet ostracisme : la ségrégation religieuse. De l'étude de ce problème, on tentera de tirer des enseignements d'ordre plus général, dépassant le cadre réduit de l'investigation d'un paradoxe, — car paradoxe il y a, s'agissant de ségrégation dans le cadre d'une religion universaliste. Nous serons ainsi amenés à formuler quelques hypothèses sur le lien unissant les formes de gouvernement ecclésiastique et le rite liturgique d'une part, à l'attitude sociale d'autre part.

Les données contemporaines du problème.

Sur les dix-huit millions de Nègres américains, on estime que neuf millions environ adhèrent à une Eglise ou à une secte. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une dénomination chrétienne et plus particulièrement protestante. Sur ce nombre, plus de 90% appartiennent à des groupes dont tous les membres, les pasteurs et l'administration sont également des Noirs (1). Or, cette ségrégation

(1) Selon Edmond CAHN, *A Lawyer Looks at Religion*, in *Theology Today*, t. XV, n° 1, avril 1958. Cité par F.L. SCHOELL, *Histoire de la Race Noire aux Etats-Unis, du XVIII^e Siècle à nos Jours*, Paris, Payot, 1959, p. 210.

Gunnar MYRDAL, *An American Dilemma, The Negro Problem and Modern Democracy*, New York-Londres, Harper et Bros, 1944, contient la meilleure discussion du problème noir actuel. D'après lui, les chiffres fournis par le recensement de 1936 sont sujets à caution. Les

est voulue. Certaines églises blanches la pratiquent institutionnellement, en repoussant toute assistance noire, et des églises nègres suivent une politique parallèle (2). L'observateur ne peut retenir un mouvement d'étonnement en constatant par ailleurs que la plupart des églises noires exclusives relèvent de dénominations fortement démocratiques dans leurs structures et missionnaires au dernier point, comme le Baptisme et le Méthodisme. Comment, dans pareilles conditions, des différenciations basées sur la race ont-elles pu s'établir dans la vie religieuse américaine ?

On est tenté de penser : la majorité des Noirs vivent dans le Sud, or les Blancs du Sud sont racistes, d'où cette situation anormale. Cette conception simpliste apparaît d'autant moins acceptable que le problème de la ségrégation religieuse se pose en termes semblables dans le Nord (3). Des chercheurs qualifiés ont parlé d'un accommodement des églises à la mentalité ambiante, d'une victoire du substrat sociologique sur l'Evangile. Fait remarquable, les parangons de cette dernière opinion tiennent en général le catholicisme pour non évangélique. Or, ils doivent reconnaître en même temps, et cela a frappé tous les historiens et sociologues américains, que l'Eglise catholique semble moins atteinte que les autres corps ecclésiastiques par ce mal paradoxal. Cette institution possèderait-elle une particulière capacité d'assimilation, une puissance propre pour incarner l'« idéal égalitaire » de la prédication apostolique (4) ? Autant de problèmes qui se posent et auxquels nous allons tenter de trouver une réponse en évoquant les faits passés et présents avec attention (5).

Les données historiques.

L'histoire, pour peu que nous voulions l'entendre, nous procurera quelques éléments d'explication. Elle nous dira tout au moins le comment sinon le pourquoi.

L'institution esclavagiste fut, on le sait, introduite dans les colonies anglaises d'Amérique du Nord avec le chargement humain d'un bateau hollandais qui y aborda en 1619, venant d'Afrique. La Virginie, point de débarquement de ce premier convoi de Nègres à vendre, servit d'exemple aux autres territoires voisins (6). Personne ne trouva à redire à ce commerce ni à l'utilisation de cette

---

5.660.618 membres indiqués par ce document comme représentant la population des églises nègres ne tient pas compte des petites dénominations exclusivement noires, ni des Noirs appartenant à des églises mixtes (*op. cit.*, pp. 864-65). Le *Year-Book of American Churches*, publié en 1939 par le *Federal Council of the Churches of Christ in America*, relève vingt-trois dénominations nègres. Voir les annexes statistiques de Ad. KELLER, *L'Amérique aux Ecoutes du Christ*, Genève-Paris, Labor et Fidès, 1945, p. 291 et suiv. Les chiffres et les pourcentages de Cahn semblent dès lors susceptibles d'être accueillis avec confiance.

(2) Etude historique et sociologique de cette pratique dans MYRDAL, *op. cit.*, pp. 858-78.

(3) Les premières églises exclusivement nègres virent le jour dans le Nord (Pennsylvanie, Delaware, Ohio), avant la Guerre de Sécession. Il n'est pas sans intérêt de le noter. Cf. SCHOELL, *op. cit.*, p. 108.

(4) W.D. WEATHERFORD, *American Churches and the Negro*, Boston, Christopher Publishing House, 1957, pp. 222-45 et 296-97, se montre très impressionné par l'attitude catholique devant le problème noir. D'autres protestants éminents le suivent sur la même voie. Ainsi Reinhold NIEBUHR, in *The Reporter*, 29-11-1956, reproduit par *Les Informations Catholiques Internationales*, n° 62, 15-12-1957, p. 17. Pour lui, le catholicisme a été beaucoup plus rigoureux et efficace que les Eglises protestantes dans le domaine racial. Nous reparlerons plus loin des raisons par lesquelles il explique cette efficacité, qui n'est pas sans faille, loin de là. L'ouvrage cité de WEATHERFORD est à l'origine de notre réflexion sur la question. Voir dans *Archives de Soc. des Rel.*, 7, 1959, n° 159, notre recension de cet excellent travail.

(5) La longueur des considérations historiques tient à notre désir de rappeler des faits connus généralement des seuls spécialistes. On voudra nous pardonner ce hors-d'œuvre qui semble nécessaire pour envisager le problème dans sa complexité.

(6) Bon résumé de l'histoire de l'esclavage dans SCHOELL, *op. cit.*, pp. 13-75.

main-d'œuvre privée de liberté. Les Pères Pèlerins, pourtant persécutés eux-mêmes et conscients de la valeur de la vie et du droit de disposer de soi, ne s'élevèrent point contre cette pratique. Les premiers d'entre eux, il est vrai, possédèrent peu ou pas d'esclaves. Mais le Gouverneur John Winthrop lui-même ne s'écriait-il pas, dans la compagnie des pieux voyageurs encore en pleine mer : « Le Dieu tout-puissant, dans sa très sainte et sage Providence a décidé de telle sorte la condition de l'homme que, de tous temps, certains doivent être riches, certains pauvres ; certains haut placés et éminents en puissance et en dignité, d'autres petits et dans un état de soumission » (7). A la même époque, les jésuites ne possédaient-ils pas des esclaves dans les colonies des Indes Occidentales (8) ? La marine pontificale ne navigait-elle pas grâce au labeur de galériens dont le sort ne laissait pas plus à envier que celui des Noirs d'Amérique ? Les idéaux religieux les plus répandus et les plus avancés de l'époque ne trouvaient rien à redire à l'esclavage.

De fait, l'esclavage, si profitable à tous, source de fortune passagère pour les planteurs de coton du Sud après avoir procuré bien des agréments aux colons du Nord, continua de se répandre. Les sociétés religieuses, les convents philosophiques surtout, s'émurent à l'occasion. Mais si l'Indépendance vint couronner leurs efforts de propagande libératrice, les esclaves n'en demeurèrent pas moins dans les fers (9). Seule la Guerre de Sécession mit fin à la pratique légale d'acheter et de vendre des hommes. Encore les vrais problèmes n'avaient-ils pas trouvé de solution, peut-être même leur difficulté n'avait-elle qu'empiré. En lieu et place d'esclaves, existait désormais un ensemble de gens facilement reconnaissables à leur peau et en tout séparés des autres citoyens américains, du Nord comme du Sud. L'esclavage disparaissait, la ségrégation commençait. Appliquée rigoureusement dans tous les domaines de la vie profane, elle allait se frayer un chemin jusqu'à l'intérieur des temples.

Les Eglises et les Noirs avant la Guerre de Sécession.

Les églises américaines n'attendirent pas la deuxième moitié du XIX^e^ siècle pour s'intéresser aux Noirs (10). Mais leur attitude ne correspond pas à ce que nous attendrions d'elles de nos jours. En particulier, elles ne soutiendraient plus aujourd'hui la légitimité de l'esclavage. Il n'en allait point ainsi alors, le servage existant encore dans la plupart des Etats européens où il subsista jusqu'à

---

(7) On trouvera le texte entier de ce sermon dans l'excellente anthologie de Perry MILLER, *The American Puritans, Their Prose and Poetry*, New York, Doubleday Anchor Books, 1956, p. 78-84. Notre citation se trouve p. 79 ; il s'agit de l'introduction.

(8) Cf. le Père de ROCHEMONTEIX, *Le Père Antoine Lavallette*, Paris, 1907.

(9) W.W. SWEET, *The Story of Religion in America*, New York, Harper et Bros, 1939, pp. 412-24 montre bien l'origine philosophique de la première vague d'anti-esclavagisme, tout platonique, entre 1769 et 1830. Le second mouvement, qui aboutit, en 1833, à la création de l'« American Anti-Slavery Society », dont l'influence fut considérable, ne peut passer non plus pour religieuse dans ses origines. Cependant, la politique de cette organisation vis-à-vis des églises et des chrétiens de toutes sortes força ces derniers à sortir de leur attentisme, au moins dans le Nord. On a prétendu dernièrement que les théories et les pratiques revivalistes avaient joué un rôle important dans la formation d'une mentalité anti-esclavagiste avant la Guerre de Sécession. Cela semble assez vrai, mais on peut se demander dans quelle mesure cela ne relève pas plutôt de l'influence des sociétés philosophiques sur toute la pensée américaine de l'époque, au Nord des Etats-Unis. En tout cas, les Réveils nombreux et enthousiastes du Sud n'ont jamais fait pencher la balance en faveur de la suppression de l'esclavage. Tout au contraire. Cf. l'ouvrage si sérieusement documenté de Timothy L. SMITH, *Revivalism and Social Reform in Mid-19th Century America*, New York-Nashville, Abingdon Press, 1957.

(10) Cf. WEATHERFORD, *op. cit., passim.*

la fin du XVIII[e] siècle, sans disparaître tout à fait partout (11). Or, on le sait, l'Eglise catholique, suivie en cela par les Luthériens et les Réformés et les autres mouvements de Réforme non-catholiques, avait avalisé, jusqu'à un certain point, la structure sociale issue des invasions germaniques. La soumission sans condition d'un homme à un autre, passait, comme dans le texte de John Winthrop cité plus haut, pour l'expression de la volonté de Dieu. Saint Thomas d'Aquin ne s'en étonnait pas et ses arguments s'allaient répétant sans inquiéter personne (14). Qu'Adam et Eve eussent travaillé la terre dans la liberté parfaite, hors de toute soumission servile, personne ne le niait non plus. Mais il y avait eu la Chute, et, dès lors, tout était changé. L'esclavage et le servage prenaient rang au nombre des regrettables conséquences du Péché originel au même titre que la concupiscence (13). Si donc des chrétiens se trouvaient en présence d'esclaves, ils ne se demandaient pas s'ils pouvaient ou non en acheter. Dans le cas où cette marchandise n'avait pas reçu l'estampille du christianisme, le droit d'en trafiquer devenait encore plus légitime. Pour peu que quelque vertu animât l'éventuel acquéreur, il pouvait même penser faire œuvre pie. Il allait procurer à ce païen la vision d'une famille et d'un entourage chrétiens où l'esclave ne tarderait pas à s'ouvrir aux vérités d'En-Haut. Certains colons ou planteurs américains des XVII[e] et XVIII[e] siècles eurent réellement pour intention, en achetant des Noirs, de leur faire donner une instruction chrétienne. Pourquoi, dès lors, ne se seraient-ils pas cru quittes avec leur devoir (14) ?

Certes, l'Evangile social n'était pas encore né. On voulait aider les Nègres à devenir chrétiens, non point à s'élever au-dessus de leur condition sociale. Dans les limites de cette conception, aucun des groupements religieux en contact avec les Noirs d'Amérique ne s'est refusé à sa tâche d'évangélisation.

---

(11) Le rapprochement entre l'esclavage et le servage n'est pas un pur jeu intellectuel. SCHOELL rappelle fort justement, *op. cit.*, p. 13-15 : « Bien qu'ils eussent été « achetés » à prix convenu, ces vingt Noirs (de 1619) n'étaient pas encore de véritables « esclaves », car l'Angleterre chrétienne d'alors et ses colonies d'outre-mer ne connaissaient pas l'esclavage. Leur condition, non encore légalement définie, paraît n'avoir été, ni plus ni moins, que celle des travailleurs blancs amenés d'Angleterre sous contrat bilatéral d'*indenture*. Les hommes et les femmes de cette catégorie d'immigrants servaient leur maître pendant un nombre d'années, le plus souvent sept, mais parfois aussi pour la vie, et ils dépendaient en fait entièrement de sa volonté... Ils étaient convenus avec un patron de navire de se laisser vendre par lui, à leur arrivée sur le sol américain, pour une somme d'argent comptant qui lui resterait acquise en dédommagement des frais de transport, d'alimentation encourus par lui... Leur maître... avait même pouvoir de les marquer au fer rouge comme s'ils eussent été du bétail ou des esclaves. Tel fut aussi le sort des premiers Africains débarqués sur le sol américain ».

Le rapprochement avec le servage s'impose bien, comme on le voit. On n'a pas à s'étonner que les Blancs n'aient pas cru devoir assurer aux Noirs un sort privilégié. L'esclavage légal commença en 1661, en Virginie. Au XIX[e] siècle, des Européens démunis de ressources acceptent encore la forme de servage impliquée par le contrat d'*indenture* pour payer leur voyage et celui de leurs familles vers la « Terre Promise ».

(12) De droit naturel, tout le monde a droit à sa liberté. Mais l'usage et l'utilité peuvent ajouter une nuance à ce droit. C'est ce qui se passe dans le cas de l'esclavage. Cf. St. THOMAS, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 94, art. 5, ad 3m. D'ailleurs, le droit des gens (*ius gentium*) dont l'esclavage fait partie est de droit naturel ; cf. *ibid.*, IIa-IIae, q. 57, art. 3, ad 3m.

(13) St. THOMAS, *Summa Theologiae*, Ia, q. 92, art. 2, ad 2m.

(14) Tous les anglicistes ont présent à l'esprit ce passage de Bède le Vénérable où l'on voit le moine Grégoire sur le marché aux esclaves de Rome. Devenu pape, Grégoire, qui acheté des esclaves comme tous ses contemporains, envoie une mission aux Angles, dont il a admiré le comportement dans la servitude : « non Angli, sed Angeli » !

On sait que Whitefield, compagnon de Wesley et véritable fondateur du Méthodisme américain possédait des esclaves et ne voulut jamais y renoncer. Ceux-ci lui permettaient de faire fonctionner un asile d'orphelins en Georgie. Cf. Mc TYEIRE, *History of Methodism*, Nashville, Southern Methodist Publishing House, 1888, p. 326. Ceci dit, il faisait tout ce qui était en son pouvoir pour convertir les Nègres à l'Evangile. Les luthériens du Sud, à la fin du XVIII[e] siècle, admettaient que la possibilité de prêcher l'Evangile aux Noirs païens d'Afrique introduits involontairement en Amérique compensait largement le mal théorique de l'esclavage. Cf. WEATHERFORD, *op. cit.*, p. 140.

Les efforts missionnaires parmi les Noirs avant 1865.

On oublie facilement que l'Eglise d'Angleterre, devenue par la suite Eglise Episcopalienne des Etats-Unis, joua un grand rôle dans les efforts missionnaires tournés vers les Noirs, dans les premiers temps des colonies. Ce fut pourtant la première et la seule Eglise, avant l'Indépendance, à avoir un plan de missions organisées en faveur des Nègres et des Indiens. La S.P.G. (*Society for the Propagation of the Gospel*), fondée en 1701, se donnait expressément pour but, dès son érection, de porter l'Evangile aux esclaves noirs. En 1795, l'Eglise Episcopale comprenait même une paroisse entièrement formée de Noirs, sous un pasteur de leur couleur : la paroisse Saint-Thomas, de Philadelphie. Les Anglicans de Grande-Bretagne aidèrent beaucoup, de leurs deniers, les travaux des missionnaires que cette société recrutait avec un soin jaloux dans la Mère Patrie (15).

On retrouve semblable souci de l'évangélisation des Noirs chez les Quakers. Leur fondateur, George Fox, lors de son voyage aux Barbades, en 1671-72, avait donné le ton en s'adressant directement à des esclaves. Lorsque la Pennsylvanie fut fondée, en 1691, la pratique des Quakers de cette « Sainte Colonie » fut également de proposer la foi chrétienne comme ils la concevaient aux Indiens et aux Noirs, à l'égal des Blancs (16).

Les premiers Méthodistes ne crurent pas devoir agir différemment. Selon les injonctions de leur initiateur et de son ami Whitefield, qui mit la main à la pâte avec ardeur, ils eurent à cœur de proposer l'Evangile aux pauvres Noirs et connurent un assez grand succès (17).

Les Baptistes, dans l'ensemble, n'eurent d'abord pas affaire aux Noirs, par suite de leur position sociale et géographique. Cependant, la création d'églises de cette dénomination dans le Sud constitua le signal d'un mouvement d'intérêt en faveur des esclaves. Dès 1690, certains d'entre eux adhéraient au *credo* baptiste, dans la Caroline du Sud. Leur nombre devait s'accroître très rapidement, le Méthodisme seul devant, par la suite, connaître pareil succès auprès des Noirs (18).

Les Luthériens de Géorgie se signalèrent également très vite par leurs travaux parmi les esclaves. On peut en dire autant des Presbytériens et des Congrégationalistes, bien qu'au début de leur installation dans les colonies ils aient eu peu de contacts avec les populations de couleur (19).

Les catholiques méritent une place particulière dans une revue des efforts missionnaires sur les territoires qui formeront plus tard les Etats-Unis. Jusqu'en 1821, la Floride appartient encore aux Espagnols, les Français occupent la Louisiane et le Bassin du Mississippi jusqu'en 1803. Le Texas, espagnol puis mexicain, n'entrera qu'en 1845 dans la famille des Etats-Unis. De même le Nouveau Mexique, l'Arizona et la Californie ne seront acquis qu'entre 1848 et 1853. Dans tous ces pays, l'Eglise catholique affirme sa présence en s'occupant des Indiens autochtones ou des esclaves noirs comme des colons espagnols ou français. Dans les colonies britanniques de la côte atlantique, on trouve des catholiques en nombre réduit, mais ils constituent un beau noyau dans le Maryland, fondé après

(15) WEATHERFORD, *op. cit.*, pp. 25-49.
(16) *Ibid.*, pp. 50-83. Les Quakers seuls prirent résolument position contre l'esclavage dès les débuts de la Pennsylvanie. Ils ne cessèrent de militer contre cette institution. Pourquoi ont-ils si peu de membres noirs ? Nous tenterons de répondre à cette question à la fin de cet article.
(17) *Ibid.*, pp. 84-111.
(18) *Ibid.*, pp. 112-137.
(19) *Ibid.*, pp. 138-139.

1629, par quelques uns de leurs coreligionnaires. Là encore, les prêtres firent effort pour toucher les esclaves et les convertir à leur foi, dès les débuts de l'établissement.

En dépit de nombreuses difficultés, provenant de la modicité de leurs moyens financiers, les missions catholiques eurent toujours et partout à cœur de se tourner vers les Noirs comme vers les Indiens, de ne pas établir une simple église de colons (20).

Relations entre chrétiens Blancs et Noirs avant la Guerre de Sécession.

On peut se poser plusieurs questions au sujet de ces tentatives missionnaires parmi les Nègres. Quel genre de christianisme leur prêchait-on ? Quelle attitude les chrétiens blancs adoptaient-ils vis-à-vis des noirs ? Les deux races se retrouvaient-elles ou non dans les mêmes lieux de culte ? Autant d'interrogations qui ont fait couler beaucoup d'encre.

Certains veulent que les missionnaires blancs aient prêché aux esclaves une religion *sui generis*, particulièrement propice à les maintenir dans leur état de bêtes de somme (21). Sans aucun doute, toutes les dénominations ont inculqué à l'esclave le devoir de soumission. Cela ne suffit cependant pas à créer un christianisme *ad usum servorum*. Nous avons évoqué plus haut l'attitude des églises vis-à-vis de l'institution esclavagiste. On ne peut la qualifier de progressiste. Mais les mêmes théories qui justifiaient le servage et l'esclavage se retournaient à l'occasion contre le Blanc et lui faisaient sentir leur poids. Désirer s'élever socialement ne paraissait pas une intention plus pure chez un homme libre que chez un esclave ; et cela en Amérique comme en Europe. D'ailleurs le Noir ou l'Indien libérés par leur maître et rendus au circuit des relations humaines ordinaires pouvaient désormais acquérir des esclaves et ne s'en privaient pas. La couleur de la peau ne constituait pas la base théorique de l'appartenance d'un homme à un autre. Et, on le sait, beaucoup d'Européens se trouvaient dans des situations assez semblables à celle des Noirs, vis-à-vis d'entrepreneurs de transport ou des propriétaires auxquels ces derniers les vendaient sous le prétexte de se faire rembourser les frais de voyage d'Europe en Amérique que de nombreux émigrants ne pouvaient pas payer. Les églises se jugeaient généralement incompétentes pour désapprouver des pratiques non condamnées par l'Ecriture. Elles prêchaient la même religion au maître et à l'esclave, à l'homme blanc ou au noir. Celui-ci et celui-là, elles le soumettaient à des devoirs de même origine et de même portée (22).

On aperçoit mieux la vérité de cette constatation en essayant de répondre à la deuxième question : quelle attitude les chrétiens blancs adoptaient-ils en face de leurs coreligionnaires noirs ? Les colons ne virent pas nécessairement d'un mauvais œil que des missionnaires prêchassent à leurs esclaves. Pourtant la crainte se fit jour très vite de voir l'accession des Noirs à la foi chrétienne se doubler

---

(20) *Ibid.*, pp. 200-222.

(21) SCHOELL, *op. cit.*, p. 39 : « La sorte de christianisme inculquée aux Noirs fut, il est vrai, un certain Christianisme *ad usum servorum* ».

(22) La position des Méthodistes du Sud, en 1836, exposée dans un document reproduit par WEATHERFORD, *op. cit.*, p. 92, résume bien cette attitude. Les Méthodistes du Sud y prétendent que l'Ecriture autorise la relation maître-esclave et tient l'un et l'autre pour égaux dans la foi ; qu'elle enjoint à ces deux classes leurs devoirs propres et que Dieu est juge de l'exécution des obligations découlant de ces devoirs. Ceci paraît également redoutable pour les uns comme pour les autres. Bien entendu, nous nous plaçons ici du point de vue théorique. Peut-être prêcha-t-on plus les devoirs de l'un que ceux de l'autre. En tout cas, les obligations de l'esclave ne découlaient pas d'une conception particulière d'un christianisme *ad usum servorum*.

d'une exigence de libération sociale et politique. Un christianisme *ad usum servorum* n'aurait pas suscité ces alarmes, provoqué certaines oppositions. Car on ne comprenait pas comment partageant la même foi, le Blanc et le Noir pourraient ne pas participer au même culte, se retrouver ensemble en situation d'égalité. En effet, cela semble avoir constitué une pratique assez courante, là où elle était matériellement possible. Les planteurs du Sud et leurs esclaves assistaient aux mêmes cultes. On connut aussi de rares exemples de paroisses blanches présidées par un Noir. Dans l'ensemble, la ségrégation cultuelle ne fut pas recherchée, ni de part ni d'autre, avant la fin de la Guerre de Sécession. Elle pouvait exister en fait en certains endroits, pour des raisons d'ordre pratique. Mais planteurs et esclaves estimaient normal de se retrouver dans la Maison de Dieu (23).

Le christianisme n'aurait pas pu se développer chez les Nègres, les maîtres s'y opposant. Il fallait obtenir d'eux, du temps pour l'instruction des catéchumènes. On s'illusionnerait par ailleurs à penser que le Nord fournît le plus gros des sommes destinées à la mission parmi les esclaves. Rapidement, la question de l'accession des Noirs à la fonction pastorale se posa. Là encore, les maîtres durent donner leur avis. Dans certains cas, ils n'hésitèrent pas à libérer des esclaves, pour leur permettre de devenir pasteurs. Sans aller si loin, ils accordèrent facilement, souvent avec générosité, toutes les permissions possibles pour faciliter la formation et l'activité des pasteurs et des prédicateurs de leurs propriétés. On parle également de réunions de prière tenues chez les maîtres, en semaine, et auxquelles les esclaves chrétiens assistaient. Dans l'ensemble, les relations entre chrétiens de peau différente, dans le cadre d'un paternalisme incontestable, semblent donc avoir été bonnes (24).

Les Eglises et la Guerre de Sécession.

La question de l'esclavage se posa vite à un niveau théorique pour la conscience des planteurs. La première vague anti-esclavagiste, en dépit des efforts des Quakers et de ceux, plus timorés, des Méthodistes, ne vinrent pas des cercles religieux, mais bien d'associations philosophiques. Leurs membres n'hésitaient d'ailleurs pas à acheter, vendre et conserver des esclaves tout en signant des proclamations indignées sur la servitude. Des églises se trouvèrent atteintes par cette agitation, mais le vrai mouvement pour l'abolition commença vers 1833. Il eut pour chef des chrétiens blancs influents dans leurs différentes organisations confessionnelles, et les églises finirent par se diviser, à peu près toutes, sur cette épineuse question. Le Nord était contre, le Sud pour l'esclavage. On le sait, les diatribes nordistes ne prenaient pas toutes leurs sources dans la seule méditation de l'Ecriture. Cependant, les églises entrèrent en lice dans cette question où le libéralisme théologique et la philosophie des Lumières les poussaient peut-être plus que des doctrines ecclésiastiques précises. De toute façon, elles s'entredéchirèrent à qui mieux mieux (25). Tous les chrétiens blancs du Sud, énervés par les vertueuses indignations du Nord finirent par justifier théologiquement

---

(23) WEATHERFORD, *op. cit.*, pp. 1, 19-20 et *passim*. SCHOELL, *op. cit.*, p. 107, admet ces faits : « Même dans le Sud une certaine harmonie n'avait guère cessé de régner entre membres blancs et membres noirs des Eglises, ces derniers assistant souvent au même culte dans la même église ».

(24) C'est la conclusion de l'excellente étude du Pr. WEATHERFORD, *op. cit.*, p. 286 : « Avant la Guerre de Sécession, les chrétiens blancs considéraient le Nègre comme un éventuel fils de Dieu qui avait droit à tous les privilèges de l'Eglise, et ce Blanc n'était pas choqué de voir le Noir jouir de ces privilèges ; mais, politiquement et économiquement, l'esclave demeurait sous la malédiction et n'avait pas de statut ».

(25) Voir l'histoire des controverses sur l'esclavage et des schismes qui s'en suivirent dans W.W. SWEET, *op. cit.*, pp. 412-47.

l'esclavage et allèrent à la guerre avec la conscience de défendre des principes scripturaires. Fait étrange, les revivalistes du Nord, traditionnellement désintéressés des questions intellectuelles ou sociales apportèrent également leur contribution à la lutte théorique et pratique contre les esclavagistes (26). Il faut noter en même temps que les églises sudistes, désormais indépendantes de celles du Nord, avaient décidé de supporter seules le fardeau financier des missions parmi les Noirs. La Guerre de Sécession ne diminua en rien leurs efforts. Le Sud chrétien se reconnaissait le devoir de convertir les Noirs ; il ne reconnaissait pas à son voisin le droit de changer ses institutions sociales dont il prétendait que l'Ecriture les sanctionnait (27).

Reconstruction et Ségrégation.

La victoire du Nord sur le Sud ouvrit l'ère de la Reconstruction. Les abus de cette période sont restés célèbres. L'exploitation du Sud par des aventuriers nordistes et les avantages de toutes sortes honteusement tirés du Noir, libéré désormais de tous les liens de la servitude, demeurent parmi les questions que l'Américain même cultivé aime peu évoquer. Jusque là les relations de maîtres à esclaves avaient été très variables, en dehors du domaine purement religieux (28). On connaît les tableaux déchirants de la dispersion des familles noires par suite de la vente d'un héritage. Cela, hélas, a existé. Non moins célèbre est l'image de la récolte du coton faite par les Noirs sous la « schlague » d'un surveillant sanguinaire frappant les ouvriers sans vergogne pour se prouver sa propre supériorité. Quelquefois, ce surveillant était d'ailleurs noir. Chacun a également entendu parler des tristes réduits, des taudis pleins de vermine où les esclaves recrus de fatigue devaient s'abriter des rigueurs du climat. Tout cela, et bien d'autres cruautés sont réelles. Peut-être oublie-t-on assez facilement un autre aspect de la réalité, somme toute plus positif, celui-là. Des liens se tissaient un peu partout entre maîtres et esclaves. Les Blancs du Sud savaient soigner les malades et faisaient bénéficier leur personnel domestique de leur savoir-faire ; initiés aux soins les plus urgents par leurs patrons, certains esclaves eurent parfois l'occasion de porter assistance à des Blancs. Les nourrices nègres élevaient les enfants des planteurs. Noirs et Blancs, souvent les fils du maître et ceux de l'esclave, passaient ensemble, aux mêmes jeux, leurs premières années. Dans bien des cas, les propriétaires se montraient humains, par principe, envers les Noirs. Autrement dit, des relations sociales s'étaient ébauchées au cours des ans, sans parler, bien entendu, des cas de concubinage et de cohabitation maritale (29).

(26) Cf. T.L. SMITH, *op. cit.*, pp. 178-224.

(27) L'attitude des Baptistes, qui réussirent mieux chez les Noirs que toute autre dénomination, est à cet égard caractéristique. Cf. WEATHERFORD, *op. cit.*, pp. 133-134.

(28) Bonne description des relations sociales et du traitement des esclaves dans F.B. SIMKINS, *The South Old and New*, New York, Alfred Knopf, 1948, pp. 33-52 et 59-65. Heureuse formule, p. 64 : « La séparation des races en deux classes distinctes constituait la réalité la plus importante de la société du Sud... Cependant, en dépit de cette stratification raciale, les conditions de l'esclavage favorisèrent un degré d'intimité entre les races qui choquerait les Sudistes habitués aux discriminations du vingtième siècle ».

(29) « La population des plantations formait une grande famille dans les affaires de laquelle le maître, la maîtresse et l'intendant faisaient prévaloir leur intérêt par la contrainte. Ils désiraient contrôler la vie des esclaves de sorte que l'on pût obtenir le maximum de travail. Le fouet jouait son rôle, mais il faut regarder comme plus significatif l'obtention de sentiments de satisfaction et de bonne volonté qui naissaient des soins donnés aux malades, de la nourriture donnée aux affamés, de l'enseignement des techniques manuelles, et de l'intérêt pris par les maîtres aux soucis personnels et domestiques des esclaves. La discipline, dure ou paternelle, relevait toujours des sentiments intimes ». SIMKINS, *op. cit.*, p. 64. On dira : paternalisme ! Nous essayons de comprendre et non de justifier. Un Noir célèbre, Brooker T. WASHINGTON, *Up from Slavery*, ed. Nelson, pp. 24-26, insiste sur les bons sentiments des esclaves du Sud vis-à-vis de leurs maîtres pendant la Guerre de Sécession, alors que la victoire sudiste aurait signifié, au moins en théorie et pour plus ou moins longtemps, la perpétuation de l'esclavage.

Qu'en était-il sur le plan religieux ? De prime abord on peut déjà affirmer que les relations raciales s'humanisaient d'autant plus que les maîtres prenaient plus de soin de l'instruction chrétienne de leurs sujets. Procurer un local où le missionnaire pût entretenir les esclaves des vérités de la foi, amenait le patron à considérer les néophytes dans la lumière d'une relation nouvelle. Ces *colored people* devenaient des êtres susceptibles d'accueillir l'Evangile, d'être faits fils de Dieu, de recevoir un statut nouveau, d'entrer de plein droit dans une institution dont le Blanc faisait également partie. Dans le cas où un esclave était appelé par un missionnaire à jouer un rôle parmi ses semblables, le maître devait donner son assentiment à ce changement au moins partiel de statut et sanctionnait par là une nouvelle relation sociale entre lui-même et cet homme, entre cet homme et ses frères de race, entre Blancs chrétiens non prédicateurs et ce Noir désigné pour le service de l'Evangile. La relation se précisait encore, lorsque, une église constituée parmi les esclaves, l'Assemblée désignait un pasteur dans son sein. Désormais ce dernier devenait aux yeux du propriétaire un homme devant lequel, *nolens volens*, il fallait se souvenir de la relation pasteur-laïc. Cela s'entend, évidemment dans le cadre des rapports Blancs-Noirs, maîtres-esclaves. Cependant le lien religieux peut se révéler parfois autrement effectif et profond que le lien racial, et lorsque ce sera le cas, nous constaterons un adoucissement du sort de l'esclave chrétien, pouvant aller jusqu'à la libération. Des faits de ce genre se sont produits (30).

A ces liens il convient d'ajouter ceux nés du culte en commun. Les sociétés missionnaires encourageaient les maîtres à faire participer les Noirs aux activités religieuses familiales. Dans certains cas, au moins plusieurs fois par semaine, les esclaves assistaient aux cultes de famille de leurs propriétaires. Dans d'autres, on a vu des planteurs présider eux-mêmes les réunions cultuelles de leurs sujets noirs. Dans les conditions les plus générales, au moins lorsque les questions de nombre et de place ne s'y opposaient pas, les cultes dominicaux réunissaient les chrétiens blancs et noirs d'un même lieu. Les deux races, il est vrai, occupaient souvent des positions distinctes. On réservait une galerie ou une partie de la surface disponible à chaque couleur. Les membres du chœur, cependant, pouvaient appartenir à l'une ou l'autre race indifféremment. La constitution démocratique de certaines dénominations rendait nécessaire la présence de membres de couleur dans les conseils d'église. Dans certains endroits les Noirs avaient voix consultative seulement ; mais la tendance générale fut, très vite, de leur reconnaître les mêmes droits qu'aux Blancs en matière ecclésiastique (31).

Dans l'ensemble, on peut donc admettre que l'évangélisation des Noirs amena avec elle une multiplication des rapports sociaux entre maîtres et esclaves dans le sens d'une amélioration. L'esclavage aurait-il subsisté sans la Guerre de Sécession ? Certains indices statistiques incitent à penser que les libérations multipliées portaient un coup à l'institution et témoignaient d'une évolution de l'opinion à son égard. La situation n'est pas sans ressemblance avec celle que l'on

---

(30) C'est bien ce que révèlent les innombrables discussions sur l'esclavage, le statut des Noirs dans les églises, le devoir de libération des esclaves, de leur éducation, etc... Que les croyances religieuses aient joué le plus grand rôle dans la multiplication des mises en liberté, il suffit pour s'en convaincre de comparer le nombre de propositions et d'exhortations en ce sens faites dans les diverses instances des groupements ecclésiastiques avec la progression des libérations de fait. On trouvera dans WEATHERFORD, *op. cit.*, *passim*, la documentation la plus abondante à ce sujet. La législation des Etats-Unis a parfois apporté de réelles restrictions à l'action des chrétiens blancs en ce sens. On trouve des cas où le lien religieux transcende le lien social. Ainsi certaines églises blanches ou mixtes ont eu des pasteurs noirs avant 1865. Cf. WEATHERFORD, *op. cit.*, pp. 50-111, et SIMKINS, *op. cit.*, p. 60. Le fait, même rare — et il peut y avoir bien des explications à sa rareté — a une signification.

(31) Cf. WEATHERFORD, *op. cit.*, pp. 112-24, le cas des Baptistes.

a constatée dans le christianisme primitif. Celui-ci ne combattait pas l'institution esclavagiste sur le plan social, mais accordait un statut cultuel semblable au maître et à l'esclave. Cela, on le sait, contribua pour une part non négligeable à la graduelle extinction de l'institution (32).

Au lieu de cette maturation, l'Amérique connut le conflit. Ses conséquences amenèrent la constitution de rapports nouveaux et inattendus entre les deux races. Il en alla de même sur le plan religieux. Les Blancs du Sud, n'avaient pas, on l'a dit plus haut, abandonné le souci de l'évangélisation des Noirs entre 1861 et 1865. Mais les conséquences psychologiques et sociales de la guerre furent telles que les Noirs cherchèrent de plus en plus à constituer des églises indépendantes. Les liens de maîtres à esclaves disparurent, les liens religieux durent eux aussi se distendre, puis se briser. Les deux races se retrouvaient isolées, face à face, sous la vigilante protection du Nord. Là aussi d'ailleurs, la ségrégation religieuse s'imposait maintenant comme la règle. La différenciation sociale et raciale prenait le pas sur le rapprochement que les missionnaires avaient provoqué. Depuis 1865, le fossé qui sépare cultuellement les couleurs ne s'est pas comblé. Des églises nègres de plus en plus nombreuses, dont le messianisme particulariste exige une séparation complète d'avec le monde blanc, ont été fondées ou se fondent. Leur existence, sublimant la ségrégation au rang de principe sacré et volontairement assumé, pousse certains observateurs à parler de grève vis-à-vis de la société globale. Les Noirs tendraient à s'entourer d'un mur protecteur pour s'affirmer comme race ou comme classe. L'attitude des Noirs au lendemain de l'abolition de l'esclavage donne un certain poids à cette interprétation. Mais certains témoignages des moins révocables nous obligent à constater que cette explication ne tient pas compte de toute la réalité. Cette grève devrait en effet atteindre tous les corps religieux et, nous dit-on, elle ne touche pas les fidèles de l'Eglise catholique.

Le cas catholique.

Si, dans les groupements protestants, et en dépit d'efforts locaux méritoires, la situation ne semble pas s'améliorer sensiblement, l'Eglise catholique joue un rôle de premier plan dans la lutte contre la ségrégation sous toutes ses formes. Les écrivains protestants américains, généralement peu portés à l'irénisme pour parler du catholicisme, ne cachent pas leur étonnement admiratif lorsqu'ils évoquent l'attitude catholique dans la question raciale. Les évêques et un certain nombre de prêtres romains ont manifesté, dans ces dernières décades, une attitude extrêmement ferme et nettement pris position en faveur de la déségrégation. De là, les non-catholiques, faisant preuve en l'occurence de quelque naïveté, concluent un peu rapidement à une attitude de pointe dans l'ensemble de la communauté catholique. La réalité semble plus nuancée. L'intransigeance de la hiérarchie catholique sur l'égalité des Noirs et des Blancs constitue un fait indubitable. Depuis la fin de la Guerre de Sécession, la théorie n'a pas changé. Jusque là, les chefs du catholicisme américain avaient retenu la position classique : les humains sont égaux devant Dieu ; les circonstances et la volonté du Seigneur font cependant que la société compte des supérieurs et des inférieurs, des gens libres et d'autres en sujétion. Aux maîtres le devoir de la bonté, aux esclaves celui de la soumission. La conjoncture sociale évoluant, la hiérarchie avait pris

(32) Cf. SCHOELL, p. 242, Appendices II et III. Les statistiques reproduites par cet auteur montrent que le nombre des Nègres affranchis entre 1800 et 1810 (186.446) dépasse de loin le double de celui des esclaves importés entre 1791 et 1808 (70.000). Sur l'attitude des premières générations chrétiennes vis-à-vis de l'esclavage, outre l'*Epître* de St. Paul *à Philémon*, on verra le classique Paul ALLARD, *Les Esclaves Chrétiens*, Paris, Lecofre, 1875 et J. DUTILLEUL, art. *Esclavage*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey, t. IV, 1913, col. 457-520.

note des rapports sociaux nouveaux. A tous ses membres, elle faisait désormais un devoir de les respecter. Chaque manifestation de racisme a incontestablement trouvé les évêques américains prêts à risquer leur popularité et celle de leur religion minoritaire. Ils ont accepté la haine plutôt que le mépris des principes. La pratique de la ségrégation cultuelle du plus grand nombre des églises et des sectes protestantes fait piètre figure à côté de ce monolithisme doctrinal. Mais, comme toujours dans le catholicisme, à côté de la thèse, l'hypothèse a la vie dure. Si les membres de la communauté romaine ne critiquent normalement pas les paroles de leurs pasteurs, l'attitude effective de chacun d'entre eux n'en reste pas moins fort éloignée parfois de l'idéal enseigné. En l'occurence, nous devons constater que les catholiques pris individuellement ne se montrent pas plus exempts que d'autres du préjugé racial. Certaines statistiques laisseraient même croire qu'ils y sont un peu plus adonnés que d'autres (33). Dans la vie paroissiale, jusqu'à ces tout derniers temps, la ségrégation partielle à l'intérieur des églises a subsisté (34) ; les Blancs n'admettent pas d'avoir un curé noir (35) ; les prêtres de la mission parmi les Nègres font l'objet d'un ostracisme social certain, même de la part de leurs confrères des paroisses bon teint (36) ; la coéducation (Noirs et Blancs) pose des problèmes épineux dans la communion catholique comme dans les milieux protestants (37).

Mais, de toute évidence, la hiérarchie ne doute pas de réussir dans sa lutte contre la ségrégation. Elle s'y emploie avec douceur ou force selon les circonstances, ou encore de ces deux manières à la fois (38). Une certaine ségrégation peut exister encore chez les catholiques : elle ne revêt pas les formes institutionnelles que les dénominations protestantes lui ont données. Le préjugé racial continue

---

(33) Michael ARGYLE, *Religious Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958, pp. 83-85. Ceci concerne précisément les Etats-Unis. Je ne prends pas à mon compte les conclusions explicatives de l'auteur. L'attitude raciale des catholiques américains est ce qu'elle est. Cela ne signifie pas que la pratique catholique tende à fortifier le préjugé racial. Qui, en France ou en Allemagne par exemple, se montrerait plus raciste du catholique pratiquant ou du déchristianisé ? Je ne crois pas que l'application des conclusions de M. Argyle à ce cas précis permettrait d'apporter une réponse que l'enquête confirmerait.

(34) Sans chercher des publications plus anciennes et hors de portée, on pourra voir quelle était la pratique catholique vis-à-vis des Noirs il y a cinquante ans et moins, dans John LA FARGE, *Un Américain commes les Autres*, trad. française, Paris, Alsatia, 1959, pp. 127-54 en particulier.

(35) Que l'on se souvienne de l'histoire récente des catholiques du diocèse de la Nouvelle-Orléans qui refusaient un prêtre noir pour desservir leur paroisse. Cf. *Les Informations Catholiques Internationales*, 1-11-55 ; 15-12-55 ; 15-12-57 ; 1-2-59.

(36) LA FARGE, *op. cit.*, p. 248. MYRDAL, *op. cit.*, pp. 870-71 semble le seul enquêteur a avoir souligné cet aspect du problème. Même chez les catholiques, dit-il, « la tendance dominante est de reléguer les Nègres dans leurs propres églises, d'empêcher les Nègres de s'associer aux réunions ou aux cérémonies inter-paroissiales, et de procurer aux Noirs un groupe spécial de prêtres blancs qui se mêlent rarement aux autres prêtres ». D'ailleurs, « les paroisses catholiques noires sont desservies, à de rares exceptions près, par des prêtres blancs. Selon Gillard, il n'existait que 23 prêtres catholiques noirs (américains) en 1941, et six d'entre eux se trouvaient dans les missions étrangères ». Toujours d'après la même source, pp. 870 et 872 (en notes dans les deux cas), les 2/3 des catholiques noirs fréquentaient des paroisses exclusivement noires, en 1940. F. HOUTARD, *Aspects Sociologiques du Catholicisme Américain*, Paris, Ed. Ouvrières, 1957, p. 107, donne 57 prêtres noirs en 1953, et parmi eux 7 sont dans les missions et 3 viennent de l'étranger. Le même auteur, *op. cit.*, pp. 212-13, illustre cette ségrégation larvée par quelques exemples concernant des paroisses catholiques de Chicago.

(37) Ségrégation de fait dans les écoles, les hôpitaux, signalée par *Les Informations Catholiques Internationales*, 1-9-55, p. 14 ; 15-10-55, pp. 23-25 : « Beaucoup d'institutions catholiques, parmi les plus célèbres, hésitent à admettre des étudiants noirs, par crainte de perdre une partie de leurs élèves blancs. Dans le courant de l'été de 1947, un groupe de 700 parents catholiques proteste contre l'intégration des Noirs dans les écoles catholiques de Saint-Louis ». Une enquête menée par le périodique catholique américain *The Sign*, juillet 1956, et citée par les *I.C.I.*, du 1-8-56, confirme et illustre cet état de fait.

(38) Il suffit de se remémorer les réactions de l'épiscopat aux affaires dont il est question dans les notes 33 et 35. Cf. les n° cités des *I.C.I.*

provisoirement de vivre dans les cœurs catholiques : la hiérarchie l'a jugé. Des formes locales d'organisation perpétuent de ci de là une distinction entre Blancs et Noirs : ces phénomènes accidentels disparaîtront, cela est clair. De toute manière l'Eglise catholique n'a jamais accepté le principe d'une ségrégation cultuelle, au niveau des principes. Mais ici une question surgit : au départ, catholiques et non-catholiques soutenaient des points de vue identiques. Comment se fait-il donc que les catholiques se contentent toujours d'un minimum de séparation, tandis que les protestants ont besoin de beaucoup plus ? Comment catholiques blancs et noirs peuvent-ils participer aux mêmes cultes sans que la couleur de leur voisin les indispose, alors que dans la vie courante, ils ne se conduisent pas de manière différente de leurs concitoyens ? Pourquoi encore, les églises les plus démocratiques se révèlent-elles les moins égalitaires ? Qu'est-ce qui empêche profondément les protestants blancs et noirs de participer aux mêmes cultes ? Pourquoi, encore, les Quakers seuls, — et eux précisément — ont-ils toujours dépassé, et dépassent-ils encore l'Eglise catholique dans leur pratique anti-ségrégationiste ?

Tentatives d'explication du cas catholique.

On n'a pas, jusqu'ici, à ma connaissance, posé le problème en ces termes. Historiens et sociologues se sont contentés de se demander : pourquoi l'Eglise catholique, qui ne pratique pas la ségrégation (on a déjà entrevu ce qu'il fallait penser de cette proposition), rencontre-t-elle si peu de succès auprès des Noirs dont elle défend les intérêts avec plus de vigueur que n'importe quelle église, les Quakers exceptés ? Nous aurons intérêt à passer en revue les réponses apportées à cette question. Elles apportent des éléments de solution non négligeables, mêmes si nous les jugeons, finalement, peu satisfaisantes dans la perspective où nous nous sommes placés.

Le caractère étranger du catholicisme dans l'Amérique anglo-saxonne et protestante a retenu l'attention du grand historien Latourette (39). Il y voit la raison de son maigre succès parmi les Noirs. Un auteur catholique croit, par contre, expliquer les faibles résultats de l'évangélisation de son Eglise en mettant en avant les rivalités entre Nègres et immigrants catholiques « petits-blancs » (40). Ce point de vue contient quelque vérité, de même que celui de Latourette. Mais pourquoi, après 1865, les anciens esclaves auraient-ils recherché, pour y adhérer, les corps religieux de leurs anciens maîtres, tout en refusant de prier avec eux ? Une église à caractère étranger aurait bien mieux satisfait leurs désirs d'indépendance. Pourquoi, encore, les rivalités économiques les auraient-elles éloignées du catholicisme, quand les assemblées baptistes, si populaires auprès des Noirs, foisonnaient également d'Européens de la plus basse extraction en concurrence avec eux sur le marché du travail ?

---

(39) Keneith Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, New York, Harper et Bros, 1939, p. 331.

(40) *I.C.I.*, 15-10-55, pp. 23-25 : « Les Irlandais, qui constituaient le gros apport catholique, redoutaient la concurrence de la main-d'œuvre noire, qui acceptait par nécessité des salaires très bas ; un antagonisme violent opposait ainsi les deux groupes, rendant très difficile l'adhésion des Noirs à l'Eglise. Par exemple, en 1829, deux mille Noirs de Cincinnati durent quitter la ville après une bataille de trois jours avec les Irlandais catholiques, et des émeutes semblables éclataient cinq ans plus tard à Philadelphie ». Cela pour le Nord. Au Sud, d'après l'auteur de cet article, la pénurie de prêtres expliquerait le manque d'enthousiasme des Nègres pour le catholicisme. Mais, dans le Maryland à la période coloniale ? Et de nos jours ? L'article cité semble s'inspirer de John T. Gillard, *Colored Catholics in the United States*, Baltimore, The Josephite Press, 1941, p. 47.

Beaucoup de protestants contemporains voient dans l'attitude de la hiérarchie catholique actuelle et dans la constitution autoritaire de cette communion l'explication à l'absence de ségrégation institutionnelle en son sein (41). Il entre, évidemment, dans cette opinion un peu de l'amertume du pasteur protestant en difficulté avec ses ouailles. Des faits récents montrent que l'obéissance à la hiérarchie peut souffrir, pour le moins, bien des nuances (42). Il reste cependant, et dans cette mesure l'explication proposée présente quelque valeur, que l'opinion de la hiérarchie prévaut, à la longue, de nos jours plus rapidement peut-être qu'autrefois.

Des chercheurs pensent également que le petit nombre des fidèles de Rome aux Etats-Unis et leur répartition géographique diminuent par eux-mêmes les risques de friction (43). Cela est vrai dans une certaine mesure, mais laisse dans l'ombre un aspect de la réalité. On explique plus et mieux en rappelant des faits comme la tradition française et créole de tolérance passive (44). Mais ceci semble plus propre à rendre compte de faits passés que des phénomènes contemporains. On peut remarquer encore que certaines dispositions pratiques évitent les heurts en supprimant le problème, les tendances à l'affrontement réapparaissant dès que Noirs et Blancs, doivent réellement vivre ensemble.

On reprochera surtout à ces explications de laisser dans l'ombre les raisons du succès méthodiste et baptiste parmi les Noirs à côté d'une ségrégation cultuelle inattendue dans des dénominations si profondément démocratiques. Le Presbytérianisme était aussi étranger au Sud que le catholicisme, de bien des points de vue, et s'il ne s'est pas taillé la part du lion, il a toutefois bien mieux réussi que les missions romaines (45). Par contre, l'Anglicanisme, premier partant dans la course, n'a pas récolté une moisson en rapport avec ses efforts et l'on ne saurait, sans rire, mettre son échec partiel avant la période de l'Indépendance, sur le compte de son caractère étranger.

Structures paroissiales catholiques et ségrégation.

Les explications critiquées jusqu'ici pêchent toutes par leur caractère absolu. A s'en remettre à elles, il faudrait admettre l'absence de toute ségrégation cultuelle

---

(41) Reinhold NIEBUHR, dans un article de *The Reporter*, 29-11-56, cité par les *I.C.I.*, 15-12-57 : « Le catholicisme a été beaucoup plus rigoureux et efficace que les Eglises protestantes dans le domaine racial. Ce succès est dû en partie à la structure hiérarchique de l'Eglise qui permet aux évêques et aux prêtres de définir des positions même à l'encontre de la pression des laïcs... ».

(42) On sait que dans le cas cité à la note 33, les fidèles empêchèrent le prêtre noir envoyé par leur évêque de célébrer la messe. En dépit de l'interdit lancé par Mgr Rummel, les récalcitrants se liguèrent et refusèrent de se soumettre. Ils allèrent jusqu'à l'appel au Pape. La turbulence des catholiques méridionaux des Etats-Unis ne constitue pas un fait nouveau. Au XIX^e^ siècle, la question de l'administration des paroisses avait, comme on sait, donné lieu à de violentes polémiques entre les laïcs et la hiérarchie.

(43) Ce sont des points de vue subsidiaires mis en avant par LATOURETTE et GILLARD, *op. cit.* On pourrait ajouter, si l'on voulait ironiser, que les Noirs ont parfois évité les problèmes au catholicisme américain, en le quittant après y avoir un moment adhéré. Cf. les statistiques données par HOUTARD, *op. cit.*, p. 106, et relatives au XIX^e^ siècle ; comparer avec WEATHERFORD, *op. cit.*, p. 237 qui explique que beaucoup de Nègres catholiques de Louisiane abandonnèrent leur Eglise après le passage de cette province dans l'orbite de Washington.

(44) MYRDAL, *op. cit.*, pp. 870-871.

(45) Voir dans le beau livre de Walter Brownlow POSEY, *The Presbyterian Church in the Old Southwest*, Richmond, Va, John Knox Press, 1952, le chapitre consacré aux efforts presbytériens auprès des Noirs, pp. 83-92, et en conclusion, pp. 124-26, les réflexions de l'auteur sur le demi-succès de cette dénomination. Soit dit en passant, l'ouvrage de Posey constitue une des meilleures monographies existantes sur le travail d'une église en une province américaine donnée, du point de vue de l'information historique comme de celui de la réflexion sociologique.

en milieu catholique, ce qui contredit les faits. Elles prennent également la proclamation de l'idéal pour la description de la vie quotidienne et tendent toutes à considérer les représentations collectives ou les croyances dogmatiques comme contraignantes *in vacuo*. Les croyances agissent en réalité par l'intermédiaire et dans le cadre structurel des groupes (46).

Ainsi, en admirant le monolithisme de l'Eglise romaine ou en le vouant aux gémonies, ses parangons et ses détracteurs passent à côté d'un fait au moins aussi important, savoir l'infinie différenciation de ses structures et la souplesse pratique de leur jeu. Cette remarque se révèle d'une particulière fécondité dans notre cas. En effet, elle permet de comprendre comment la hiérarchie proclame un idéal dogmatique dont elle finira par obtenir le respect, et peut en même temps laisser, temporairement et à regret, un certain genre de ségrégation se pratiquer sans avoir à le justifier ni à le condamner. Une paroisse peut ainsi posséder plusieurs lieux de culte dépendant d'un centre unique. La situation géographique ou les habitudes prises font que telle partie de la population va remplir son devoir dominical à tel ou tel de ces lieux de culte (47). Le clergé n'a canoniquement pas le droit d'empêcher la chose, même si, dans la réalité, les Noirs fréquentent exclusivement l'une de ses chapelles ou églises et les Blancs telle autre (48). Dans le cas où une paroisse possède un seul lieu de culte, des échappatoires demeurent encore possible. Rares sont, en effet, les paroisses où une seule messe réunit tous les catholiques du lieu. Nos messes dominicales ne se parent-elles pas d'épithètes au sens sociologique évident ? On parle (ou l'on parlait), de la « messe des servantes », de celle des « gens bien », de celle des « paresseux » (49). A plus forte raison dans le cas où des différences de couleur ou de race viendront compliquer le tableau de la réalité sociale, les fidèles auront-ils tendance à se regrouper selon ces lignes de partage aux différentes messes qui leur sont offertes. L'habitude de louer des chaises ou des bancs, celle, imposée par les traditions, de se ranger suivant les sexes, les âges, ou les groupes sociaux laissent également place à une ségrégation qui ne dit pas son nom. De plus, assister à la messe des Blancs lorsqu'on est noir ne signifie pas qu'on appartienne à une même Confrérie du Saint-Sacrement ou à un unique troupeau d'Enfants de Marie (50). Les activités dirigés vers les Nègres ont effectivement toujours été séparées,

---

(46) Le Pr. Georges GURVITCH, dans *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, P.U.F., 2e éd., 1957, t. I, p. 55, remarque que : « la base morphologique, les organisations, les symboles, les valeurs et idées collectives, enfin « les courants libres » de la mentalité collective, ont une importance qui diffère selon les types de société, en particulier selon les diverses *structures sociales*, et que même parfois de simples conjonctures sociales les font quelque peu fluctuer dans leurs rapports ».

(47) HOUTARD, *op. cit.*, pp. 212-13, cite trois paroisses raciales qui se superposent aux paroisses territoriales à Chicago. L'existence de ces cellules non territoriales vient encore rehausser le degré de complexité de la structure catholique.

(48) HOUTARD, *ibid.*, parle de cas où le clergé américain a encouragé ces pratiques.

(49) Il est curieux que l'on n'ait pas encore tenté de nuancer et d'enrichir la sociologie de la pratique catholique à l'aide de ces différenciations. La première messe du dimanche demeure-t-elle celle des servantes ? Quel public assiste de préférence à la grand'messe et aux messes du soir ?

(50) Ceci est très important. Nous verrons plus loin que le culte catholique, tel qu'il se pratique aux Etats-Unis, ne produit pas une communion sociologique entre ses participants. En fait, dans le catholicisme, la fonction intégratrice dévolue au culte dans la plupart des autres églises et sectes est le fait des cercles, confréries, exercices de piété non-liturgiques en commun, et des pèlerinages populaires. La mixité raciale dans ces manifestations et ces groupes serait donc beaucoup plus significative de non-ségrégation que le coude à coude silencieux de la messe. Je ne sais pas s'il existe aux Etats-Unis des pèlerinages ou des dévotions spécialement nègres. Je remarque que le recueil *Maria*, publié en quatre volumes chez Beauchesne, ces dernières années, sous la direction du R. P. DU MANOIR ne dit pas un seul mot de la dévotion des catholiques noirs envers la Sainte Vierge. Pourtant plusieurs études y sont consacrées aux Etats-Unis. Cette absence revêtirait-elle une signification ?

dans toutes les paroisses américaines, de celles du même genre destinées aux Blancs. On se retrouve donc ici en face de possibilités de s'éviter jusqu'à un certain point parallèles à celles offertes, nous le verrons plus loin, par les structures congrégationalistes ou méthodistes.

Le catholicisme américain présente cependant à l'observateur étranger l'aspect d'un groupe qui ne pratique pas la ségrégation ou la réduit au minimum (51). La multiplicité de ses associations pieuses ou charitables assemblant exclusivement les originaires d'un même pays ou les usagers d'une même langue peut aider à faire illusion. Et de fait, il n'y a pas plus de ségrégation dans un cas que dans l'autre, au niveau cultuel. Les paroisses ne se sont-elles pas multipliées dans ce pays suivant un plan qui tenait compte de la diversité des nationalités, des races et des langues (52) ?

Il fallait dire tout cela pour remettre les faits à leur juste place. Il demeure, néanmoins, et cela reste à expliquer, que catholiques noirs et blancs, en un certain nombre d'endroits — aussi réduit soit-il —, participent régulièrement aux mêmes offices et reçoivent ensemble les mêmes sacrements et un unique enseignement. De ce point de vue, l'Eglise catholique, considérant cette situation comme normale et ses fidèles ne s'y opposant pas en général, constitue bien un cas particulier dans la conjoncture américaine. Nous verrons les raisons de cette attitude dans la dernière partie de ce travail.

Structures et formes de gouvernement écclésiastique et attitudes collectives.

Nos réflexions sur le cas catholique nous mettent sur la voie d'une méthode. Les structures et les formes de gouvernement nous paraissent désormais susceptibles de rendre compte en partie de certaines attitudes sociales à l'intérieur d'un groupe religieux. Les catholiques pratiquent un minimum de ségrégation cultuelle parce que leur structure paroissiale particulière n'en exige pas plus. Parallèlement, l'idéal d'égalité raciale proclamé par leur hiérarchie trouve occasion à s'imposer tôt ou tard, non seulement au niveau des représentations mais aussi dans les faits, parce que l'hypothèse vécue tend à faire admettre pour normale l'absence institutionnelle de séparation entre Blancs et Noirs. L'existence d'une certaine ségrégation de fait s'oppose, il est vrai, à cette ligne de force. Mais dans la forme hiérarchique propre au catholicisme, la foi proclamée reprendra ses droits, grâce à des sanctions canoniques et à des aménagements de fait, dans la dynamique

---

(51) L'ambiguïté de la position catholique *de fait* apparait clairement dans ces lignes de HOUTARD, *op. cit.*, pp. 212-13 : « *Les autorités religieuses* de Chicago ne pratiquent pas la ségrégation religieuse dans les églises. *Si* quelques paroisses particulières ont été fondées pour la population noire dans certains quartiers, c'est parce que *les gens de couleur n'étaient pas acceptés dans les paroisses déjà existantes... Seulement* trois paroisses sont juridiquement établies comme paroisses raciales. Au moins dix autres ont des Noirs comme paroissiens ». Et l'on peut ajouter que ces derniers n'ont pas d'obligation stricte à fréquenter leur paroisse territoriale. (Les italiques sont de notre initiative).

(52) « A Chicago, malgré l'assimilation, la moitié des paroisses gardent encore un caractère national... Il en est de même dans la plupart des grandes villes. Or, les catholiques sont essentiellement urbains, puisque plus de 80 % habitent dans les villes et une proportion importante dans les grandes villes », HOUTARD, *op. cit.*, p. 316. Or, il faudrait ajouter à ce fait que les paroisses « dénationalisées » abritent nombre d'associations à recrutement et à buts « nationaux ». N'oublions pas non plus que les membres des paroisses sans caractère national gardent la faculté de se rendre au culte dans des chapelles de religieux ou de religieuses de la même ascendance raciale ou linguistique. Et cela se pratique. On voit que, là encore, un sectionnalisme à caractère racial se survit, et, de ce point de vue, on doit admettre qu'il n'y a pas plus de ségrégation vis-à-vis des Noirs que de tels ou tels « étrangers », toutes choses égales, bien entendu ! Complexité du « catholicisme monolithique » et de la conjoncture américaine.

propre des représentations créées par le mode de gouvernement (53). Nous voyons comment il faut diriger nos analyses des structures et des formes de gouvernement, vers une vision globale où représentations et agencement fonctionnel manifestent une interdépendance constante, pour trouver une explication aux attitudes sociales.

La manière dont un groupe est structuré et gouverné exerce sur l'attitude de ses membres une incontestable influence. On peut de prime abord retenir cette proposition : l'activité et l'initiative des membres croissent en raison inverse du degré de hiérarchisation. De même, on trouvera d'autant plus l'influence des préjugés de la majorité reflétée dans les décisions officielles du groupe que celui-ci est plus démocratique dans son gouvernement. La tendance à l'émiettement en petits groupes rivaux ou non, augmentera en proportion de l'insistance sur l'indépendance de la cellule locale. Lorsque celle-ci se constitue par un pacte entre membres qui jugent eux-mêmes et sans recours de leur union à Dieu et de leur communion entre eux, la tendance précédente ira s'accentuant avec la multiplication des pierres de touche de cette double relation. On atteindra le maximum de possibilités de différenciations au moment où, dans un système de cellules locales indépendantes fondées sur un pacte personnellement ratifié, à une période d'effervescence politique, sociale et religieuse, l'idée de l'élection charismatique du prédicateur viendra s'ajouter aux précédentes. La révélation du ministre créera désormais un nouveau système de références sociologiques centrifuges. C'est donc dans la mesure des possibilités de différenciations que les attitudes collectives de la vie profane pénètreront le plus facilement dans les églises et les sectes.

Baptisme et Ségrégation.

Une dénomination possède précisément ces caractéristiques de hiérarchisation minima, de gouvernement démocratique au plus haut point, d'indépendance des groupes locaux et d'estime pour les charismes ou les expériences individuelles : le Baptisme. L'histoire et la statistique religieuses des Etats-Unis nous apprennent que ses missions ont obtenu et obtiennent encore aujourd'hui le succès le plus grand parmi les Blancs et les Noirs du Sud. Les églises de cette famille devancent de loin toutes les autres en popularité parmi les descendants d'esclaves. On a pensé rendre compte de ce succès en rappelant que les Baptistes appartiennent à des classes au bas de l'échelle sociale, que leur prédication vise à la simplicité et que leurs ministres ne possèdent pas nécessairement une formation très poussée du point de vue universitaire ou théologique. En effet, ces éléments ont joué un rôle dans l'attirance exercée par le Baptisme sur les Nègres (54). Les églises de ce

(53) Que le mode de gouvernement crée lui-même des représentations, la forme de protestation des catholiques en mal avec l'autorité diocésaine le montre. Ils n'en appellent généralement pas à la conscience individuelle, à laquelle pourtant l'enseignement théologique leur permet de se référer et leur fait un devoir d'obéir, même si elle est mal informée. (Cf. St. THOMAS, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 19, art. 5-6). Ils en appellent de l'évêque au pape, du pape mal informé au pape mieux informé, et, à défaut, du pape au Concile. Cela confirme la constatation faite par le Pr. Gurvitch et citée plus haut, et explique pourquoi, depuis Trente, les sectes ne naissent plus que très rarement en bordure du Catholicisme, tandis que des églises dissidentes s'y forment encore assez souvent. Trœltsch n'a pas su voir cela, d'où son incapacité à résoudre la question de cette quasi-totale disparition du motif sectaire en terrain catholique d'après la Réforme.

(54) C'est l'opinion, en particulier de H. Richard NIEBUHR, dans *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Meridian Books, nlle éd., 1957, pp. 244-46, qui insiste beaucoup sur l'égalité de niveau social entre Blancs et Noirs, dans les rangs des Baptistes et des Méthodistes. Ceci est vrai *en partie seulement*, et sur la frontière, mais n'épuise pas la question. Pourquoi, d'ailleurs, la concurrence sociale, autre aspect de l'égalité, expliquerait-elle l'échec catholique et le succès baptiste ? Cela étonnerait d'autant plus que la concurrence revêt des formes dont l'âpreté est nécessairement fonction du degré de démocratisation des structures. Donc elle devrait se révéler moindre en terrain catholique puissamment hiérarchisé.

groupe pouvaient tenter le Noir plus facilement parce qu'il y trouverait des gens peu compliqués, parlant une langue à sa portée, et qu'il serait moins nécessairement éloigné du pastorat pour des raisons culturelles. On n'explique pas pour autant l'attirance de cette même dénomination sur les Blancs du Sud, ni pourquoi la ségrégation cultuelle y a pris un développement plus important que dans toutes les autres églises ou sectes américaines (55). On devra donc chercher la réponse, en partie, dans l'analyse de la structure et du gouvernement de cette secte (56).

Les églises baptistes constituent des formations autonomes (57). Des « sauvés » se lient par un pacte entre eux et avec leur Dieu. Ils élisent un ministre. Celui-ci se fait baptiser par un « frère » déjà membre de la dénomination. Le pasteur baptise ses électeurs, célèbre la Cène : une église (locale) est née. Elle ne dépend de personne en dehors de ses propres membres. Le pasteur lui-même ne la dirige pas. Il l'administre par délégation, ou plutôt, il exerce un rôle prépondérant de fait dans le conseil des Anciens élus par l'Assemblée et dont il est le président. Autrement dit, tout groupe de fidèles se retirant d'une église, ou si l'on veut d'une paroisse, pourra suivre un processus semblable pour fonder une autre cellule. Si les deux églises se reconnaissent pour sœurs — c'est le cas dans les séparations pour raison pratique ou pour essaimage missionnaire —, elles se donnent « la main d'association » et travaillent de concert bien que de manière indépendante. Si la séparation se produit sur des frictions, il existera au contraire une inimitié — et généralement des violences verbales — entre les deux Assemblées, mais chacune apparaîtra comme légitimement fondée en tant qu'église, et, pour ses propres membres, comme véritable Eglise de Dieu. Les causes primitives de scission disparues ou oubliées, les deux groupes se reconnaîtront après un temps plus ou moins long comme manifestations également légitimes et authentiques du Corps invisible de Jésus-Christ (58).

Le caractère congrégationaliste et démocratique du Baptisme offre ainsi des possibilités extrêmes de différenciations. En période de passion raciale ou

---

(55) L'égalité sociale n'a pu exister entre Blancs et Noirs, sur la frontière, que de manière apparente. Ils auront, certes, partagé les mêmes incertitudes, les mêmes joies, participé aux mêmes travaux, mais leurs conduites et attitudes sociales différaient trop pour qu'on considère leur participation à une même « vie » comme un signe d'égalité. Ils participent peut-être aux mêmes structures, mais à des niveaux différents. Cela semble encore plus vrai dans les pays déjà colonisés, où, pourtant, au Sud plus qu'au Nord, le Baptisme a attiré les deux races.

(56) H. Richard NIEBUHR a entr'aperçu l'importance de ce facteur structurel, *op. cit.*, p. 246. L'indépendance des assemblées locales « permettait », dit-il, « aux Nègres d'organiser et de gouverner leurs propres églises et leur procurait ainsi une égalité pratique en matière religieuse ». Cela n'explique pas la dislocation des Assemblées mixtes où l'égalité n'était pas un vain mot, en matière religieuse. De toute manière, les principes généraux de sa réflexion ne permettaient pas à notre auteur d'exploiter cette veine. Il réduit en effet la religion au sentiment religieux (« *religion supplies the energy, the goal, and the motive* », *op. cit.*, p. 27). Tout le sociologique s'oppose, à son avis, à la « dynamique religieuse » et détermine la forme qu'elle prendra dans les faits. Mais où a-t-on jamais vu une religion invisible ? Le fait religieux est aussi un fait social, entre autre choses. L'analyse de Niebuhr souffre de ses prémisses moralisantes : « Le dénominationnalisme représente... l'échec du christianisme... » « mais avant que l'Eglise puisse espérer vaincre ses fatales divisions, elle doit apprendre à reconnaître et à confesser le caractère mondain (*secular*) de son dénominationnalisme » (*op. cit.*, p. 25).

(57) Sur l'organisation des églises baptistes, on lira Henry COOK, *What Baptists Stand For*, Londres, Carey Kingsgate Press, 1953 ; John David HUGHEY, *Die Baptisten*, Kassel, Oncken Verlag, 1959, particulièrement le chapitre II : *Das Wesen der Gemeinde*, pp. 18-27. Le Pr. Emile-G. LÉONARD étudie le problème de l'ecclésiologie sectaire dans *Le Protestant Français*, Paris, P.U.F., 1953 (1re éd.), pp. 143-45. On pourra également se référer à mes réflexions sur l'organisation des Congrégationalistes et des Baptistes, dans *Les Sectes Protestantes dans la France Contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956, pp. 34-48.

(58) Voir, à propos de ce phénomène d'« assagissement », les pages 103-114 de l'étude du Pr. LÉONARD, *L'Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente* (*Brésil*), Paris, P.U.F., 1959 (vol. LXV de la *Bibliothèque de l'Ecole des Htes-Etudes, Sec. des Sc. Rel.*).

politique, des Assemblées se créeront qui n'accepteront pas dans ces deux domaines les exigences du corps dont elles se détachent. Au moment où les liens nés dans l'esclavage, sur le plan social, se desserrent et disparaissent dans la plupart des cas, le lien religieux se distend. Il ne s'agit pas à proprement parler ou en première instance d'un effet de la conjoncture politique sur le lien religieux, mais d'une conséquence difficilement éluctable, vu les prémisses posées, de la causalité interne des groupements confessants et qui les touche eux seuls. En effet, l'idée de pacte se renforce ou s'explicite dans l'exercice de la discipline. La conformité aux valeurs du pacte constituant l'église est assurée par un contrôle de l'Assemblée sur chaque membre, contrôle dont l'exercice est délégué au conseil des Anciens devant lequel chaque membre d'église peut et doit en conscience dénoncer son frère s'il viole l'éthique du groupe. Pratiquement et de manière inévitable cette éthique s'incarne en un genre de vie propre à la cellule locale. Toute déviation de cette conception de la manière de vivre généralement admise deviendra susceptible de censure. On voit que dans le cadre d'une époque politiquement ou économiquement troublée, les Anciens, — et ils sont souvent anciens autant par l'âge que par la sagesse —, auront tendance à confondre les manifestations sociologiques traditionnelles de la vie du groupe avec l'éthique ou l'idéal spirituel et donc à condamner toute nouveauté. Le souci inavoué de cohésion pourra ainsi prendre le pas sur le souci proprement pastoral ou plus exactement ne plus faire qu'un avec lui. Les membres socialement déclassés par rapport à l'incarnation actuelle des idéaux primitifs voudront la plupart du temps s'éloigner. Ils fonderont leur église sur les bases et les principes de l'ancienne, selon le processus déjà décrit. Ainsi la dynamique propre aux églises du type congrégationaliste explique leur multiplication que certaines pressions peuvent évidemment accélérer et parfois déclencher. C'est le cas dans la période postérieure à la Guerre de Sécession. La coupure produite par la suppression de l'esclavage déclenche le processus de fractionnement propre aux églises confessantes de par la logique de leurs structures et de leur système de gouvernement. Le paternalisme religieux du passé ne trouve plus à s'exercer. Le clivage social entre Blancs et Noirs apparaît alors. Les uns et les autres doivent soudain admettre qu'ils ne sont plus en communion. Il devient clair que les valeurs du pacte primitif revêtent une signification différente dans chacun des groupes raciaux. Le lien religieux conçu comme exposé plus haut subsiste bien, mais il ne s'actualise plus dans le culte (59).

La ségrégation cultuelle résulte donc, essentiellement semble-t-il, de la logique interne du système congrégationaliste. Elle a, par la suite, engendré des situations de fait et des attitudes psychologiques et sociales. Les uns et les autres préféreront collaborer entre églises de même couleur. Des associations d'églises se formeront groupant des Assemblées de même famille dans des sociétés différenciées essentiellement par des considérations d'ordre racial. A vivre séparément sur le plan religieux, social et socio-religieux on finira par s'observer, s'épier, se craindre, ...et à justifier ces attitudes au niveau des représentations. Les intéressés pourraient, il est vrai, les grandes rancœurs apaisées, se réunir. Mais ici intervient un autre élément. Dans la conjoncture américaine, non seulement la question nègre demeure une des plus épineuses qui soient, mais comme pour ajouter encore à la confusion, la vie rituelle et liturgique a créé de nouvelles différenciations peut-être encore plus insurmontables (60).

(59) Il faut souligner ici un fait historique sur lequel tous les auteurs se trouvent d'accord: la plupart du temps, la séparation selon la race des Assemblées de la même dénomination, fut demandée et effectuée par les Noirs. Cf. MYRDAL, *op. cit.*, pp. 860 et 870. D'ailleurs, de nos jours encore, les Noirs tiennent beaucoup à conserver leurs églises propres.

(60) De fait, elle est surmontée, lorsque Noirs et Blancs se retrouvent à niveau culturel égal, les rites tendant alors à s'harmoniser. Voir plus loin, *Les Nègres devant la Liturgie Anglicane et les Cultes Quakers.*

Tout ceci dit, on comprend mieux, semble-t-il, l'attrait du Baptisme sur les Noirs. La facilité à former des églises à eux et à se séparer des Assemblées de leurs anciens maîtres a joué, vraisemblablement, un rôle déterminant. La forme méthodisante du Baptisme de la « frontière » ajoutait à cet attrait sur les Blancs comme sur les Noirs, pour des raisons que nous examinerons plus loin.

Episcopalisme et Ségrégation.

Nous pouvons faire la contre-épreuve de notre point de vue en remarquant que les Noirs ont adhéré aux autres dénominations en raison inverse de leur cohésion hiérarchique et de leur tendance à la centralisation (61). Là se trouve la réponse à la question posée plus haut au sujet de l'Eglise d'Angleterre. Dans la même perspective, cela devient maintenant clair, le caractère étranger du Catholicisme constitue une explication accidentelle de son peu de succès auprès des Noirs. Son organisation plus centralisatrice et monarchique encore que celle de l'Anglicanisme devait nécessairement repousser les esclaves ou anciens esclaves. D'ailleurs, les organisations épiscopales — dans l'hypothèse et le contexte de civilisation —, correspondaient à un état social beaucoup plus complexe que celui des Noirs d'avant et d'après 1865. La simplicité sociale des groupements à forme congrégationaliste les attirait naturellement parce qu'elle correspondait mieux à leur propre situation psycho-sociale. L'exemple du Presbytérianisme nous en fournit une nouvelle preuve. En effet, le système pyramidal de cette classe d'églises tient le milieu entre la constitution épiscopale anglicane ou catholique et les modes de gouvernement du Congrégationalisme ou du Baptisme (62). La paroisse, l'église locale, y joue un rôle incontestable, mais sous la direction, souvent très ferme, du Conseil des Anciens présidé par le pasteur. Ce dernier, s'il tient sa vocation de l'Assemblée, reçoit sa consécration du synode provincial, lequel doit lui-même des comptes au Synode national. Autrement dit, la partie est ici fonction du tout, même si le tout se donne pour l'émanation des parties. La cellule locale se trouve ainsi subordonnée à un certain nombre d'instances supérieures dont les décisions l'obligent, y compris dans le choix de ses Anciens et de son Pasteur. La formation de groupes dissidents (au sens purement sociologique), suppose donc une rupture d'obédience qui semblerait logiquement priver les membres de la communion à l'ensemble et le pasteur de sa mission, ou d'une partie tout au moins. Le schisme devient par conséquent plus difficile et moins acceptable. La volonté d'indépendance des Noirs trouvait également moins lieu de s'exercer dans ce cadre dont la complexité leur procurait quelque crainte. A mi-chemin entre l'Episcopalisme et le Congrégationalisme, du point de vue des structures et du gouvernement, le Presbytérianisme réussit mieux que l'Anglicanisme et le Catholicisme, mais resta très loin derrière le Baptisme et le

---

(61) Les statistiques des églises uniquement noires sont éloquentes à cet égard. Le *Negro Year-Book*, ed. Guzman, Jones et Hall, New York, Wm. H. Wise, 1952, pp. 253-68 révèle l'existence de 22 groupements de type congrégationaliste (Baptistes, « Holiness », etc...), tandis qu'il n'en existe que 8 du type méthodiste, le premier ensemble groupant environ 14 000 000 de membres, le second 2 500 000. A côté de cela, les Presbytériens Noirs sont dans les 35 000, les Catholiques dans les 400 000, les Episcopaliens, auxquels le caractère étranger et distingué de leur « culture » a vraiment porté tort, ne comptent que 64 000 Noirs. Les proportions devaient être différentes à l'époque coloniale, en particulier, et même jusqu'en 1865. Les Episcopaux devaient avoir proportionnellement plus d'adhérents.

(62) L'organisation presbytérienne se trouve brièvement décrite par Einar Molland, in *Christendom*, trad. angl. Londres, Mowbrays, 1959, pp. 258-59. On peut d'ailleurs se rapporter à cet excellent volume pour toutes les églises et sectes citées ici. On trouvera de même une abondante et sérieuse documentation sur les structures et les rites de tous ces mouvements dans Helmut Lamparter, *Und Ihr Netz zerriss*, Stuttgart, Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 1957 ; et dans Ulrich Kunz, *Viele Glieder, Ein Leib*, même éditeur, 1953.

Méthodisme dans son succès auprès des Noirs (63). Cette importance des structures trouve une nouvelle contre-épreuve dans un petit fait qui marque l'infime différence constitutionnelle entre l'Anglicanisme et le Catholicisme : l'Eglise Episcopalienne des Etats-Unis fut forcée, pour éviter des scissions impensables dans son optique, de créer en certains cas un vicariat spécial pour les membres noirs. Les catholiques, par contre, n'admirent même pas cette petite concession à l'idée de ségrégation institutionnalisée (64).

Nous avons ainsi expliqué la popularité ou le manque d'attrait de certaines dénominations vis-à-vis des Nègres. Nous avons également montré comment le système congrégationaliste tendait à favoriser l'émiettement des groupes qui le pratiquent. La pression sociale nous est apparue comme un élément d'accélération du phénomène dans le cas étudié. Il s'est révélé, de manière intéressante, qu'il existe un rapport direct entre la simplicité des structures, leur caractère démocratique et leur succès auprès des Noirs. Le même rapport se fait jour entre démocratie ecclésiastique et ségrégation. Les attitudes de la société globale pénètrent donc dans les organisations ecclésiastiques en fonction de leur caractère démocratique.

Charismes et Ségrégation.

Une conception charismatique du choix du pasteur crée, on l'a dit plus haut, un nouveau principe de différenciation. Dans le Baptisme, l'Assemblée élit le membre d'église qui lui paraît le plus propre à la fonction. En un sens, elle entend désigner la personne la plus évidemment susceptible, par sa propre union à Dieu et ses dons spirituels, de renforcer par son action la cohésion du groupe avec la divinité et des membres entre eux. L'élection revêt bien de ce point de vue un certain caractère charismatique, mais plutôt au sens où chaque fidèle s'ouvrant au don d'En-Haut, on cherche à promouvoir à la fonction pastorale l'homme qui a reçu pour lui le charisme de l'exhortation et du gouvernement. Autre serait le système qui consisterait à entériner la prétention d'un chrétien d'avoir reçu par des voies extraordinaires (visions, révélations), un appel à grouper et gouverner ses semblables. Or, par suite de l'allure méthodisante prise par le Baptisme américain, tout spécialement dans le Sud, sous l'influence des grandes campagnes de réveil wesléyen, cette conception charismatique du pastorat pénétra et se développa dans le Baptisme et surtout chez les Nègres de cette dénomination (65). On vit de nombreux anciens esclaves proclamer dans la grande exaltation des réunions de réveil leur élection à la mission de prédicateur. Aucune église ne les avait élus ; Dieu lui-même l'avait fait. Des Assemblées se formèrent ainsi autour d'« illuminés ». Bien entendu, ces groupements s'adressaient exclusivement aux Noirs ; sinon en droit, du moins en fait (66). Leurs membres provenaient souvent d'églises mixtes qu'ils venaient de quitter. Le genre et les lieux des réunions, le langage employé, leur allure schismatique, tout faisait de ces paroisses-champignons des sociétés exclusives. Ici le pasteur avait groupé ses fidèles. Ceux-ci pouvaient, il

---

(63) POSEY, *op. cit.*, p. 29, a bien vu que pour réussir sur la frontière du Sud-Ouest, le Presbytérianisme aurait dû s'adapter au Réveil, et, en conséquence, modifier ses structures ecclésiastiques. Ce refus d'adaptation créa un schisme, l'Eglise Presbytérienne de Cumberland, à tendances revivalistes et décentralisatrices. *Ibid.*, pp. 30-38.

(64) Cf. WEATHERFORD, *op. cit.*, p. 46. Cela concerne la Caroline du Sud. L'archidiaconé fut créé en 1888.

(65) Cf. W.W. SWEET, *op. cit.*, pp. 149-52, et 214-17.

(66) Voir dans Brooker T. WASHINGTON, *op. cit.*, pp. 106-107 et 161, les descriptions de scènes de Réveil et les réflexions sur les vocations pastorales noires. Le beau film de King Vidor, *Alleluiah*, donne une illustration visuelle de ces faits.

est vrai, confirmer le prédicateur dans sa charge, redonnant ainsi une légitimité ecclésiastique à la vocation charismatique. Dans la plupart des cas, ce genre de souci se révèle tout à fait étranger à la mentalité des églises noires de la Reconstruction. Elles ne tenaient généralement pas de registres de leurs membres, et les faits plus qu'une quelconque procédure confirmaient l'élection charismatique. Le groupe se reconnaissait dans son chef. Bien que cette manière de faire manquât de constitutionnalité, elle n'échappe pas complètement à la logique du système congrégationaliste. Seul change, en partie, le mode d'élection du pasteur. Encore peut-on dire que dans la mentalité simple des anciens esclaves la différence devait paraître mince. Car, profondément, en remettant à l'Assemblée locale le choix de son conducteur, le système congrégationaliste tend à en faire l'incarnation du groupe. Il porte également à considérer que le choix des fidèles est une simple confirmation ou une traduction du choix d'En-Haut. Le sort a toujours passé pour inspiré et cela d'autant plus facilement que les groupements chrétiens vont plus loin dans l'imitation littérale des pratique néo-testamentaires. On conçoit donc que la déviation des Baptistes noirs d'Amérique au XIX^{e} siècle puisse passer pour cohérente avec leur profession de congrégationalisme. Ainsi ce nouveau facteur de différenciation découle lui-même de la forme de gouvernement du Baptisme. Cette dernière a donc favorisé la ségrégation cultuelle en rendant possible la multiplication des Assemblées et leur répartition raciale. Les formes démocratiques de gouvernement ecclésiastique paraissent liées à des conceptions charismatiques plus anciennes qui peuvent ressurgir à l'occasion. L'appel aux « dons » comme principe de gouvernement révèle ici son ambiguïté. Le charisme, anti-institutionnel par définition, peut donc constituer un facteur important de différenciation. En l'occurence nous constatons un rapport direct entre charismes et ségrégation. Les Noirs se réclamant seuls ou presque de ces « dons », une conscience messianique devenait possible dont les actuelles églises et sectes de couleur aux prétentions exclusives constituent la manifestation et la conclusion logique.

Structures Méthodistes et intégration des Fidèles.

Le succès du Méthodisme parmi les pionniers de la frontière et chez les Noirs du Sud semble, à première vue, infirmer toutes nos constatations précédentes. Le Méthodisme se présente, en effet, aux Etats-Unis, sous la forme épiscopale. De toute manière il s'agit d'une église à la structure peu démocratique, en apparence, et d'une forme de gouvernement au moins aussi contraignante que celle du Presbytérianisme. Pourtant le Méthodisme dépassa de très loin les disciples de Knox dans son succès auprès des Noirs (67).

L'organisation méthodiste repose tout entière sur la *classe* (68). On appelle ainsi un groupe de convertis présidé par un conducteur. Comprenant généralement une dizaine ou une douzaine de membres, la classe se réunit chaque semaine. Toutes les classes d'une localité forment une *Société* méthodiste. Le pasteur, chargé de plusieurs sociétés, visite les classes une fois par trimestre. Un surintendant (en Amérique on lui donne le titre de Bishop) préside un *circuit* formé d'un certain nombre de sociétés. Au même niveau on trouve l'Assemblée trimestrielle de circuit dans laquelle se réunissent les pasteurs, les trésoriers des Sociétés,

(67) NIEBUHR, *op. cit.*, p. 245, note que « la structure épiscopalienne du Méthodisme n'offrait pas aux Nègres des facilités égales » à celle présentées par le Baptisme, de se gouverner eux-mêmes. Nous allons voir ce qu'il en est.

(68) Deux sources également recommandables offrent au lecteur français une sérieuse documentation sur le Méthodisme et ses structures : Matthieu LE LIEVRE, *John Wesley, Sa Vie et Son Œuvre*, Bruxelles-Paris, Publications Méthodistes, 1924 (5^{e} éd.), pp. 334-50 en particulier, et Th. ROUX, *Le Méthodisme en France*, Paris, Librairie Protestante, 1940, pp. 135-54.

les prédicateurs laïcs, et finalement les conducteurs et conductrices de classes. Ces circuits sont eux-mêmes groupés en *districts* qui trouvent leur expression dans les Assemblées de districts, genre de synodes provinciaux. Dans chaque nation, une Conférence aux sessions annuelles couronne l'édifice. Cette instance prend des décisions d'ordre général dans le domaine de la foi, des sacrements, de la discipline. Ses décrets sont sans appel. Du vivant même de Wesley, l'autorité suprême aujourd'hui investie dans la Conférence, était exercée par lui seul. Autrement dit, cette organisation centralisée n'est pas le produit du hasard, mais l'expression de la volonté du fondateur. Anglican de tendance ritualiste, il a toujours conservé une véritable passion de l'autorité hiérarchique. Sa décision de donner le nom de bishops (évêques) aux présidents des districts américains traduit bien ses conceptions du gouvernement. Les pasteurs méthodistes sont d'ailleurs nommés par la Conférence qui demeure juge de leur activité et les soumet à des changements de paroisse fréquents. Ainsi, de la classe aux Assemblées de district, tout, dans le Méthodisme, dépend de la Conférence. Même en tenant compte du fait que cette instance suprême émane des différentes instances inférieures, on ne conçoit pas forme plus centralisée de gouvernement. Ajoutons à cela que la classe ne ressemble en rien à un club agréable. La conduite des membres y fait l'objet d'une sérieuse investigation. Il faut payer sa cotisation régulièrement et être jugé, tous les trois mois, digne de lui appartenir. Les conducteurs subissent également la surveillance constante des pasteurs et des membres. Quant aux prédicateurs laïcs et aux pasteurs, les Assemblées de district veillent à leur orthodoxie et à leur conduite. Les membres des sociétés et les conducteurs possèdent, de plus, le droit de faire des rapports sur eux auprès des instances compétentes. En d'autres termes, le Méthodisme donne à première vue l'impression d'une société monolithique où tout doit se passer dans l'ordre et suivant les usages d'une administration savamment minutée. Et, les Noirs américains ne possédaient aucun goût inné de l'organisation et de la discipline. Ils n'éprouvaient aucun penchant à adhérer à des sociétés autocratiques dont le degré d'évolution dépassait de très loin le leur. On comprend donc mal que le système wesléyen ait pu réussir auprès d'eux. C'est pourtant un fait et il faut l'expliquer.

Ambiguïté de la « classe » : intégration et différenciations.

Le monolithisme méthodiste n'empêche pas une très grande faculté d'intégration au niveau de la classe. Le petit nombre des convertis permet une cohésion maxima. Le conducteur sort du rang, si l'on peut dire ; il connaît ses brebis et en est connu. Surtout, il possède les manières de ses « subordonnés », et, pratiquement, le même niveau d'instruction qu'eux. Il joue en bien des choses le rôle d'un véritable pasteur. Mais il reste laïc et ne distribue pas les sacrements pas plus qu'il ne prêche au sens technique du mot. Son rôle consiste à maintenir dans la ferveur le groupe à lui confié. Pour cela, dans les réunions hebdomadaires, il commence, après le chant d'un cantique et la prière, à se « confesser » publiquement. Autrement dit, il détaille devant ses subordonnés et pour leur édification, l'état de son âme. Il se livre avant que les autres n'en fassent autant. Ces derniers entrent en lui comme il entre dans leur intimité : le sentiment d'égalité est parfaitement sauvegardé.

Le pasteur sort lui aussi du rang. Certes, il a suivi des études, mais il lui a fallu d'abord remplir les fonctions de conducteur, puis celles de prédicateur laïc. Autrement dit, il connaît facilement les besoins et la situation des membres ordinaires, autant que ceux des conducteurs et des prédicateurs. Il sera peut-être plus distant, du fait de son activité itinérante et de ses visites sporadiques. Son éducation lui procurera également une certaine *aura* qui le séparera un peu des

membres ordinaires. Mais il fait fonction de porteur de nouvelles, relie entre eux des membres dispersés des familles, connaît les conducteurs intimement, etc... Il reste donc lui aussi, dans une certaine mesure un élément d'intégration. Pourtant il doit, de par ses fonctions pastorales, administrer les sacrements. Pour cela, il utilise un formulaire liturgique très proche de celui de l'Eglise anglicane et que les sociétés voient peu souvent pratiquer. Ici, notre pasteur commence à se détacher de son peuple. A tout le moins, il n'est plus aussi proche de lui que ses subordonnés hiérarchiques. Dans la même mesure, il perd de son importance aux yeux du commun. Cela est peu gênant, au fond. En effet, la Fête d'Amour (69), dans la liberté de son déroulement et la spontanéité de ses formes revêt, surtout auprès des gens frustes, un caractère autrement essentiel que les sacrements aux rites figés si peu évoqués dans la prédication méthodiste. La Fête d'Amour se rapprochait beaucoup plus de l'atmosphère générale du XIX^e siècle. Au point de vue religieux, en particulier, toute l'époque est teintée d'« enthousiasme », le milieu méthodiste plus que tout autre (70). Les camp-meetings de la « frontière » constituent alors les manifestations principales et de loin les plus intégrantes pour les groupes de cette dénomination. Leur atmosphère survoltée toute empreinte de sensible et d'extraordinaire constitue la nourriture essentielle des convertis de fraîche date et de leurs anciens en sainteté. Les classes formées de ces nouveaux membres gardent nécessairement quelque chose de leur expérience primitive. Et comme le besoin s'impose rapidement de choisir des conducteurs parmi eux, les réunions de classe prennent une importance de plus en plus grande et surtout de plus en plus suffisante en elles-mêmes. En effet, dans le bouillonnement du réveil, les distances et les distinctions entre laïcs et pasteurs disparaissent facilement dans un mouvement où la consécration pastorale n'a pas toujours été considérée comme nécessaire aux prédicateurs (71). De fait le nombre des prédicateurs laïcs augmente en proportion de celui des convertis et en raison inverse de celui des pasteurs dont la formation exige du temps et un certain niveau intellectuel au départ. Ainsi, et en dépit du caractère primitif du gouvernement méthodiste, le Wesléyanisme américain prend figure d'organisation chaotique. Le pasteur a trop de chrétiens à visiter pour les connaître tous comme dans les débuts du mouvement. Il se sent lui-même emporté par le flot d'« enthousiasme » qui pousse son ministère et le féconde. Sa théologie essentiellement expérimentale le dispose à accorder créance aux manifestations extraordinaires qui semblent désigner tel ou tel de ses nouveaux convertis à un rôle d'exhortation, de prédication, ou de direction spirituelle. Dans cet état de choses, la communion née des expériences faites en commun dans le camp-meeting et extretenues dans les classes, prend le dessus des liens donnés par l'institution. Les Assemblées et la Conférence sont loin ; la classe, en intégrant le converti à la structure méthodiste, va lui offrir en même temps des perspectives de différenciations favorables à la ségrégation. Nous analyserons en détail, plus loin, ce processus ; il nous suffit de remarquer pour l'instant que les membres des Assemblées et Conférences

---

(69) Ces Fêtes de l'Amour (*love feasts*) voulaient renouveler l'atmosphère de l'*Agapè* primitive. Fait symptomatique, elles ont disparu dans la plupart des pays, au même temps que la cléricalisation s'affirmait et que la ferveur disparaissait, rendant la communion sociologique difficile.

(70) L'époque et certains lieux. Ainsi a-t-on remarqué une particulière tendance aux manifestations émotionnelles chez les Blancs du Sud, au XIX^e siècle. Cf. MYRDAL, *op. cit.*, pp. 865, 873 et 936. Cet élément explique l'attirance du Méthodisme et du Baptisme méthodisant après eux.

(71) Sur cette atmosphère du Méthodisme de la frontière, voir William W. SWEET, *Circuit-Rider Days in Indiana*, Indianapolis, Stewart et C°, 1916 ; en français, on recueillera de bonnes indications dans Matthieu LELIÈVRE, *Les Prédicateurs Pionniers de l'Ouest Américain*, Paris, Bonhoure, 1876.

viennent des circuits et des sociétés : leur expérience se reflètera donc nécessairement quelque peu dans les travaux de ces conseils. Aussi la ségrégation à l'intérieur du Méthodisme revêtira-t-elle une forme spéciale, plus aiguë à la base et moins institutionnellement accusée que dans la structure congrégationaliste.

Ces constatations vont nous permettre de comprendre le succès du Méthodisme parmi les Nègres et, également, sa vogue parmi les Blancs, comme elles nous font mieux apprécier les possibilités qu'il offrait d'une certaine forme de ségrégation cultuelle sans déchirement théorique de l'unité ecclésiastique (72).

Illuminisme Méthodiste et Déstructuration Noire.

Sans autre analyse, nous pouvons déjà admettre que le Wesléyanisme de la « frontière » se devait d'attirer les esclaves et anciens esclaves. Les circonstances de la pénétration méthodiste à une époque de réveil illuministe, c'est-à-dire de manifestations sensibles, de recul de l'ecclésiasticisme et du « cléricalisme », créaient une atmosphère psychologique et des éléments de communion sociologique favorables à l'expression des besoins d'une race fruste au développement social à peu près nul. Autrement dit, et à ce qui nous semble, le Méthodisme, grâce à sa conception de la vie chrétienne et à l'atmosphère illuministe de l'époque, s'était trouvé, en peu de temps, en dépit — ou même, dans une certaine mesure, à cause —, de ses structures et de sa forme de gouvernement, sur le même pied que le Baptisme dans ses chances de succès auprès des Noirs (73). Mais il convient d'aller plus loin encore dans l'analyse pour formuler d'autres hypothèses.

Les Noirs auprès desquels les méthodistes se dépensaient au temps de l'esclavage avaient perdu, du fait de leur « recrutement » en Afrique et de leur dispersion en Amérique au gré des ventes et des successions, toute organisation sociale (74). Ils se trouvaient dans le cas le plus parfait de déstructuration. La vie tribale, avec ses cadres socio-religieux, avait complètement disparu pour eux. Dans ce contexte, la connaissance des rites propres à chaque groupe et grâce auxquels la société primitive se retrouve à certaines périodes pour célébrer la fête qui assure son renouvellement, sa continuité et sa cohésion ne pouvait subsister longtemps. D'ailleurs, les maîtres interdisaient les manifestations de paganisme et cherchaient à empêcher tout esprit de corps parmi les esclaves. De là naquirent des sentiments de frustration, parfois exprimés en révoltes, qui trouvèrent dans le Christianisme méthodiste et les formes méthodisantes du Baptisme, un élément bien plus positif et efficace de regroupement social. Accédant à des représentations nouvelles, ils les pratiquèrent, leur liberté recouvrée, dans le cadre psychologique et selon les modes d'expression sociale propres à leur race. Ils reprenaient ainsi conscience de leur personnalité collective. Dans cette perspective, la rencontre de l'« enthousiasme » wesléyen et des formes religieuses noires allait faire merveille (75).

---

(72) On sait que les Méthodistes du Nord et du Sud, bien qu'organisés en deux Conférences distinctes à partir de 1844, n'admirent jamais que la séparation entre eux fût autre qu'administrative ; au moins officiellement. Cf. SWEET, *The Story...*, pp. 217-20.

(73) Le Baptisme lui-même augmentant d'ailleurs ses chances par son adoption des méthodes méthodistes d'évangélisation.

(74) Notre interprétation du réveil méthodiste chez les Noirs en fonction de la fête comme élément intégrateur est basée sur la similitude de situation avec les Indiens qui se regroupèrent grâce à la « Ghost-Dance ». Cf. J. MOONEY, *The Ghost-Dance Religion*, Washington, The Smithsonian Institute, 1896, et John COLLIER, *The Indians of the Americas*, New York, W. Norton, 1947, ainsi que l'article de Murray WAX, « Les Pawnees à la Recherche du Paradis Perdu », in *Archives de Soc. des Rel.*, 4, juillet-décembre 1957, pp. 113-22.

(75) Notons, au passage, pour en souligner la justesse dans le cas présent, cette réflexion du Pr. Roger BASTIDE : « Les Réveils, nom paradoxal, car il a l'air de faire penser que l'on revient

Le Méthodisme comme fête.

Les contemporains de Wesley avaient beau jeu à dénoncer sur le mode ironique les « paroxysmes » qui suivaient les prédications de cet ancien pasteur anglican. Convaincus de péché, selon l'expression consacrée, certains auditeurs se mettaient à verser d'abondantes larmes. Les pleurs menaient aux sanglots, les sanglots aux cris. Parfois, l'un ou l'autre des présents se jetait à terre sous la force de l'émotion, s'y roulant, criant, gesticulant, prononçant des paroles incompréhensibles. L'atmosphère de la réunion se tendait, des « frères » priaient à haute voix pour la délivrance de la victime torturée par Satan. On voyait parfois des auditeurs se prendre à prophétiser. Wesley n'aimait pas ses manifestations et s'en méfiait dans une certaine mesure (76). Son ami Whitefield, introducteur du Méthodisme en Amérique, ne possédait pas de doctrine beaucoup plus ferme sur la question, mais avait un don encore plus grand que son maître pour plonger les foules dans ces états d'exaltation et de bouillonnement. On voyait, à ses sermons, des gens se tordre les mains, pâlir de frayeur, s'évanouir au sol dans l'immobilité du cadavre ou encore s'y rouler dans les pleurs et les souffrances jusqu'à en mourir. Ces méthodes, si méthode il y a, devaient rencontrer encore plus de succès sur le terrain du Non-Conformisme américain. Ici, les hommes avaient moins de raffinement. La nature de leur tâche quotidienne, la rudesse du climat et des mœurs leurs permettaient d'apprécier et de rechercher les émotions fortes, y compris dans le domaine religieux. Sur la « frontière », le Méthodisme des camp-meetings allait renouveler parmi les Blancs ce réveil du Christianisme si étonnamment réalisé dans la mère-patrie. On a parfois tenté d'expliquer le succès du Méthodisme naissant par la frustration du prolétariat britannique en formation (77). On a remarqué également que les régions ou les villes les plus sensibles au message wesléyen possédaient un prolétariat industriel « demi-sauvage » qui aurait procuré un terrain particulièrement propice à ce genre de « paroxysmes ». Cela n'empêche pas des régions agricoles d'avoir donné dans le même travers, parfois, d'ailleurs, sous d'autres influences que celle de Wesley ou de ses amis. Nous ne repoussons pas pour autant ces explications dans leur totalité, mais il nous semble qu'il nous faille remarquer autre chose. Les foules anglaises et britanniques de l'époque n'avaient plus de fêtes (78). Au Moyen Age, les nombreuses

---

en arrière, alors qu'il s'agit au contraire, de rétablir le contact avec le reste de la société métamorphosée ». Une autre remarque du même auteur, sur les phénomènes d'acculturation, et qui confirme notre manière de voir à propos de la fête méthodiste : « Le Noir américain..., peut bien donner l'impression d'avoir accepté les modèles européens de la famille et du concubinage ; il les a en réalité réinterprétés en termes de mariage coutumier et de polygamie ». « La Causalité externe et la Causalité interne dans l'Explication Sociologique », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, t. XXVI, 1956, pp. 81 et 79. Ici, les Nègres des Etats-Unis réinterprètent le message et les moyens d'évangélisation méthodistes en termes de culture traditionnelle : fête, communion avec les personnages célestes au moyen de rêves, provocation d'extase collectives, etc...

(76) Excellente description de ces « tumultes » dans un ouvrage récent plein d'esprit et de jugement : S.C. Carpenter, *Eighteenth Century Church and People*, Londres, John Murray, 1959, pp. 194-216, et spécialement, pp. 199-200.

(77) Voir Elie Halevy, « Naissance du Méthodisme en Angleterre », in *Revue de Paris*, août 1906, et H. Desroche, *Les Shakers Américains*, Paris, Ed. de Minuit, 1955, pp. 35-48.

(78) Dans des pages très suggestives de *Quatre Essais de Sociologie Contemporaine*, Paris, Perrin, 1951, pp. 79-153, Roger Caillois a analysé la guerre comme fête de la société moderne et montré son rôle intégrateur dans une société en déstructuration, à la recherche d'une sacralité. Ses analyses, ainsi que le film récent *Orfeu Negro* éclairent bien, à notre avis, le rôle essentiel de la fête dans toute société. Le besoin de paroxysme et de transgression, dont le même auteur a dégagé la signification sociologique dans *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard (2e éd.), 1950, pp. 127-168, rend compte d'une manière très satisfaisante des succès méthodistes, à la fois en Angleterre et aux Etats-Unis. Ceci n'exclut évidemment pas d'autres éléments d'explication.

célébrations ecclésiastiques procuraient des occasions de piétiner périodiquement les conventions et de violer les règles sociales. La cohésion des groupes, menacée par le temps profane et les forces contraires, se refaisait ainsi dans le rappel de représentations collectives et dans l'entreprise limitée et attendue du renversement de l'ordre d'un monde. Avec l'établissement de l'Anglicanisme tout cela avait disparu sans être remplacé. L'épisode puritain n'avait fait que renforcer la tendance à une vie sans fête (79). Dans le contexte du XVIII[e] siècle, les nouveaux arrivants dans les villes où le prolétariat se constituait peu à peu, en souffraient encore plus cruellement que les ruraux. A la campagne, en effet, certaines manifestations traditionnelles avaient retrouvé une certaine popularité après la Restauration. De toute manière, les cadres sociaux anciens s'y maintenaient en partie, structurant encore la vie du groupe et l'expérience psychologique dans une certaine mesure. Mais le prolétariat urbain naissant se trouvait quant à lui, toutes proportions gardées, dans la situation des Nègres au lendemain de l'esclavage, en état de déstructuration. Le Méthodisme, par l'élément de rupture qu'il apportait dans la vie religieuse et sociale, par sa puissance d'intégration aussi, a pu remplir le rôle dévolu à la fête en d'autres temps et d'autres lieux. Cette hypothèse expliquerait bien, en tout cas, toutes les nuances de la réussite méthodiste suivant les endroits et les circonstances.

Le Méthodisme Américain ou la Fête sur la Frontière.

Dans l'exemple américain, l'absence de fête se fait sentir de manière plus prononcée qu'en Grande-Bretagne. Nous sommes sur le terrain de la grande tradition puritaine. De plus, sur la « frontière », aucune institution n'existe de manière stable, aucune tradition n'unit les hommes aux mœurs vraisemblablement aussi rudes que celles des ouvriers anglais. Ici, les conditions mêmes de l'existence requièrent les excès et exigent que la monotonie d'une vie sans détente soit violée de temps à autre dans un bouleversement communautaire. Le Méthodisme répond précisément à ce besoin, beaucoup plus que n'importe quelle autre dénomination. Cet aspect expliquerait également son attrait pour les Blancs du Sud, naturellement portés à une vie remuante et dont l'Anglicanisme nominal n'ajoutait que peu de piquant à leur existence souvent isolée, sans grands imprévus et même, après 1865, déstructurée en grande partie par la disparition des cadres sociaux qui la justifiaient jusqu'alors.

Ce rôle de fête, on comprend que le Méthodisme l'ait joué à fond chez les Noirs. Plus que tous, ils avaient besoin d'éléments intégrants pour redonner cohésion à leur race. Ces éléments, ils pouvaient, à défaut de mieux, en trouver quelques uns dans la prédication d'un peu toutes les églises et les sectes. Pourtant, en aucun cas ils n'en rencontraient tant à la fois que dans les sociétés méthodistes. C'est dans la même ligne qu'il faut maintenant chercher à rendre compte du phénomène de ségrégation cultuelle qui ne tarda pas à se produire après la Guerre de Sécession.

De la Fête à la Ségrégation.

Les Noirs accourus vers les prédicateurs wesléyens trouvaient dans l'institution méthodiste les éléments d'intégration auxquels ils aspiraient. Par un

---

(79) Le malicieux Samuel BUTLER n'allait-il pas jusqu'à dire de son Hudibras, ce dangereux Don Quichotte du Puritanisme : « Il mettait plus de soin à respecter les fêtes à l'envers que d'autres à l'endroit » (« *That with more care keep holy-day / The wrong, than others the right way* »).

phénomène dont nous avons précédemment entrevu quelque chose, elle leur offrait aussi tout le nécessaire pour se constituer en micro-sociétés isolées. Dans bien des cas, en effet, les missionnaires trouvèrent devant eux des auditoires uniquement noirs. Les classes issues de ces prédications ne comprirent, tout naturellement, que des Noirs. Dans d'autre cas, les deux couleurs se trouvaient représentées dans les camp-meetings. Mais par suite de l'organisation en classes, laquelle s'opérait souvent de manière spontanée, les Nègres se groupèrent la plupart du temps avec leurs congénères et sous la direction de l'un d'eux. Les Blancs éprouvaient le même besoin et le satisfaisaient de la même manière. La constitution du Méthodisme ne s'opposait pas à cette division, elle l'encourageait dans une certaine mesure, comme nous l'avons constaté plus haut. Lorsque l'augmentation du nombre de classes et de sociétés noires accrut parallèlement le nombre des candidats de couleur aux postes de conducteurs et de pasteurs, la séparation primitive, fille des occasions et des hasards, tendit à devenir institutionnelle (80). Par ailleurs, les classes et les Fêtes d'Amour créaient de nouveaux éléments de différenciation entre méthodistes blancs et noirs, chaque race possédant des moyens d'expression beaucoup trop différents.

Attirés ensemble et par les mêmes prédicateurs dans le même groupe ecclésiastique, vraisemblablement pour des raisons semblables, Blancs et Noirs ne pouvaient demeurer qu'un moment unis. L'atmosphère de la réunion de réveil permettait, en effet, des débordements d'affectivité et de sensibilité tendant à créer une communion parfaite entre les races et les groupes sociaux. Cependant, ces « excès » représentaient un sommet exceptionnel pour les Blancs et un mode d'expression ordinaire pour les Noirs. Les premiers pouvaient donc en éprouver des remords par la suite, se sentir gênés de s'y être laissés aller. La communion atteinte avec les seconds dans l'exaltation devenait susceptible de révision et de reniement dans un état plus normal. En tout cas, l'une et l'autre race comprenait vite que la participation en profondeur acquise dans l'excitation de l'« enthousiasme » ne pouvait pas durer longtemps parce que les conditions de l'expérience apparaissaient exceptionnelles à l'une des parties. Ainsi, la répartition des convertis en classes différenciées par la couleur de la peau et le niveau social put-elle passer pour un expédient heureux et nécessaire. Mais le sentiment religieux allait tendre à s'exprimer, dans chaque ensemble de groupes différenciés, d'une manière différente. Les réunions noires, comme celles décrites par King Vidor dans son film *Alleluiah*, conserveraient leur tonalité revivaliste permanente accentuée par les modes raciaux d'expression ; les sociétés et classes blanches, de leur côté, reviendraient progressivement à la dignité et au calme qui convient au monde religieux occidental. Des liturgies différentes ou des manières différentes de traiter la même liturgie allaient naître ainsi, pour séparer encore plus profondément les méthodistes selon la couleur de leur peau.

Ces considérations nous paraissent expliquer de manière satisfaisante à la fois le succès méthodiste auprès des Noirs et des Blancs et les raisons de la paradoxale ségrégation qui s'ensuivit. La structure du Méthodisme a favorisé les deux phénomènes. Cependant, nous avons dû faire appel ici, pour dégager une explication satisfaisante, à un autre élément qui jouait un rôle moindre dans le cas baptiste évoqué précédemment : la liturgie. Il nous faudra maintenant examiner de plus près le rôle de cette institution et sa relation au lien social pour tenter de rendre compte des problèmes encore pendants concernant le Catholicisme. Chemin faisant nous retrouverons d'ailleurs et l'Eglise Episcopalienne et les

(80) La première politique méthodiste avait consisté, en raison du manque de formation des Noirs, à procurer un président blanc aux classes noires. Cf. NIEBUHR, *op. cit.*, p. 245.

Quakers, dont le nombre de membres noirs entretient si peu de rapport avec leur largeur de vue constante dans ce problème des relations inter-raciales.

Fête et Communion.

Notre exposé sur le Méthodisme nous a permis de mettre en relief l'importance de certaines pratiques cultuelles dans le succès des disciples de Wesley, en particulier aux Etats-Unis. Nous avons rencontré dans ce cas des rites, au sens large du mot, capables de créer une intensité de communion (81) bien supérieure à tout ce que l'on trouve habituellement dans les relations entre Blancs et Noirs. Cependant, la communion née dans le culte n'a pas résisté à l'inévitable retour au monde non-cultuel, précisément parce que la liturgie méthodiste tendait à faire participer (au sens fort) des couches ou des classes sociales par trop dissemblables. Finalement, la continuation de cet état d'intimité entre wesléyens a demandé la séparation suivant la ligne de partage des races. Les représentations collectives communes aux Blancs comme aux Noirs, en l'occurence nous pensons surtout aux exigences de la fraternité chrétienne, n'ont pas vraiment ni complètement uni les consciences, puisqu'elles ont pu se contenter par la suite des possibilités, offertes par la structure de leur dénomination, d'une ségrégation sans déchirement institutionnel, au moins au début. Ainsi, la liturgie avait, par sa puissance à les faire communier, uni ces convertis si intimement que cette interpénétration devenait insupportable au delà d'un certain point, vraisemblablement parce que les rites n'avaient pas réussi à lier les intelligences et à les convaincre. Cette conclusion n'étonnera pas dans le cas du Méthodisme. On sait sa méfiance native vis-à-vis de tout raisonnement et sa tentation de se contenter toujours d'expérience. Il faut pourtant aller plus loin et rendre compte avec plus de précision de notre paradoxe sur une intensité de communion destructrice d'elle-même (82).

Nous avons parlé de la « fête » à la frontière à propos de l'évangélisation méthodiste. La fête suppose la participation à des rites appuyés sur des représentations communes. Lorsqu'une partie d'une population qui se livre aux manifestations de la fête ne croit plus aux motivations qui l'enracinent, la fusion sociale obtenue dans la violation de l'ordre des choses peut paraître réelle au niveau des phénomènes immédiatement observables, mais diminue rapidement en intensité (83). Parfois aussi, l'ensemble de la population évolue dans le même sens et la fête disparaît complètement, ou bien s'intègre dans un nouveau système de valeurs accepté par tous pour des raisons différentes. Dans le premier de ces cas, les individus n'entrent plus en communion mais forment simplement une masse ; au mieux, on assistera à un moment de communion suivi d'une séparation partielle conduisant soit à deux communions se recouvrant partiellement soit, encore, à la masse. Le Méthodisme semble présenter ces caractéristiques dans son activité au Sud des Etats-Unis. Certes, il amène les « réveillés » à une communion. Mais celle-ci ne subsiste qu'un temps. En effet, la foule présente devant le prédi-

---

(81) Ici, et dans toute la suite de l'article, nous employons le vocable *communion* au sens où l'entend Georges Gurvitch, in *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, P.U.F., (2e éd.), 1957, pp. 143-172. Il s'agit, pour cet auteur, du palier le plus élevé de sociabilité par interpénétration des consciences, celui dans lequel on arrive à « l'actualité de l'intuition collective portée à sa force suprême ».

(82) Ce paradoxe n'étonnera pas les lecteurs des travaux du Pr. Gurvitch. N'avance-t-il pas cette proposition : « L'intensité et le volume de la fusion partielle dans les Nous ne vont nullement de pair. Ils sont... en rapport de proportionnalité inverse » (*op. cit.*, p. 145).

(83) Voir à ce sujet les remarques pénétrantes d'André Varagnac, *Civilisation Traditionnelle et Genre de Vie*, Paris, Albin Michel, 1948, pp. 24-27 et p. 374.

cateur n'est pas prise comme ensemble, mais comme un conglomérat de personnes isolées. Il s'agit de convaincre les individus, à propos de leur état individuel. Les cantiques eux-mêmes se chantent la plupart du temps au singulier. « *Je* suis pécheur » dit chacun. L'émotion finit bien par lier cette foule à un moment donné, mais tout l'homme n'est pas lié à tout l'autre ou au nous. La communion que trahit ou semble signifier l'exaltation universelle n'est pas atteinte en fait, ou elle ne l'est que dans une conviction de tous regardant chacun, pas encore dans une conviction de chacun vis-à-vis de tous ou du tout. Il n'y a eu qu'une communauté ou peut-être multiplicité de communions. Il faudra donc, les esprits éclairés sur le tout, rechercher l'interpénétration des consciences dans des groupes où plus rien ne s'oppose à elle, dans des sociétés où chacun retrouvera des frères avec qui il peut entrer en contact intime, c'est-à-dire avec des partenaires capables d'une expression sociologiquement assimilable (84).

Effectivement, la communion deviendra possible dans ces cercles. Est-ce parce qu'ils seront plus réduits ? Oui, certes, mais pas essentiellement semble-t-il. Plutôt parce que leur liturgie se présente différemment. L'ordre, et le non moins traditionnel désordre, du camp-meeting, quoique rudimentaire, constitue une liturgie, c'est-à-dire un ensemble de pratiques habituelles et confirmées par l'autorité responsable, destinées à permettre la célébration d'un culte public. Mais un tel *ordo rerum* ne se propose pas obligatoirement de favoriser ou de créer une communion. Il peut s'adresser à une réunion d'individus isolés, comme c'est le cas dans le camp-meeting. Il en va autrement des réunions de classes et des cultes réguliers des sociétés sous la présidence des pasteurs. Nous avons suggéré plus haut de considérer la classe réunie autour de son conducteur comme une continuation de la réunion de réveil. Nous ne reviendrons pas sur cette quasi-définition. Mais il s'agit d'une continuation d'intensification et non d'un simple prolongement destiné à disparaître un jour. Nous pouvons aisément observer les moyens mis en œuvre pour procurer le résultat escompté. Il s'agit avant tout d'une communication et d'un partage d'expériences autour d'un homme dont l'expérience propre se donne pour normative. Il y a ici participation par échange de symboles verbaux suivant une direction et une règle données. On continue bien de chanter : « Je suis sauvé », mais tous le chantent comme l'un pour l'autre, dans l'unanimité des esprits et des cœurs, dans la conscience, également, de former un groupe à part. Les membres de la classe se voient comme un petit Israël rassemblé par une autorité attestant l'unité des sauvés qui cherchent l'unité l'un avec l'autre, et, collectivement, l'unité de la classe avec le tout représenté par la dénomination. La communion commence ainsi avec l'échange de symboles et dans la séparation d'avec les non-sauvés (85). Elle suppose des biens partageables dont la possession n'est vraiment assurée que par participation, donc dans une exclusive. L'état de pécheur rend étranger à ces réunions : il empêche la participation. Théoriquement, c'est la seule barrière qui limite l'appartenance à une classe. Pourtant, parce que la participation à ce degré de profondeur suppose non seulement une expérience commune, mais encore une manière commune de l'exprimer, l'échange de symboles est rendu impossible ou très difficile dans le cas où la langue employée n'est pas la même. Ne parlons pas de couleur de la peau. Les méthodistes américains n'ont jamais un seul instant rêvé de voir les Noirs se décolorer en devenant chrétiens. Il reste qu'ils ne parvenaient

(84) GURVITCH, *op. cit.*, p. 148, remarque : « On peut dire... de tous les groupes, qu'ils peuvent, à différents instants de leur existence, manifester la tendance à faire prédominer en eux tantôt l'élément de la communauté, tantôt l'élément de la communion ».

(85) Ainsi les expériences les plus universalistes s'actualisent-elles à leur maximum dans des sociétés closes et grâce à des échanges sociaux. GURVITCH, *op. cit.*, p. 168, l'avait noté dans sa critique de Bergson.

pas à s'entendre, les moyens d'expression dont chaque groupe racial usait différant sensiblement, et dans la syntaxe employée, et dans l'accent mis ou omis sur la mimique, le mouvement ou tel genre particulier de chant. La masse ou la communauté du camp-meeting ne pouvait donner naissance qu'à des communions passagères par différenciations suivant les degrés de culture, et ici culture et couleur de la peau s'identifient. Nous retrouverons les mêmes problèmes au niveau du culte régulier sous la présidence du pasteur de circuit. Il s'agit souvent d'un culte de Sainte-Cène. La communion rituelle va unir les âmes individuelles au Christ, quelle que soit la formulation intellectuelle retenue pour expliquer ou délimiter cette union. Mais aussi, et là-dessus les méthodistes insistent, le sacrement va unir les participants les uns aux autres dans un commun amour. Or, il faut le souligner, l'amalgame des cœurs et la participation de chacun et de tous à l'unique mystère trouve son expression dans un geste à la fois réaliste et symbolique, dynamique et significatif, le passage des espèces d'un « frère » à l'autre. Ce rite revêt une grande importance. Un pain partagé va de mains en mains depuis la table où se tient le pasteur, et chacun en prend un morceau au passage, puis le rend à son autre voisin qui en fait autant. L'offrande de la coupe renforce le symbolisme du passage du pain. Ici, chacun boit au récipient commun et unique, puis donne la main d'association au frère à ses côtés. La manière même de recevoir et de donner les insignes sacramentaires symbolise l'union de tous en l'unique Christ, et provoque un certain degré de communion sociale grâce au réalisme dynamique dans lequel la participation s'exprime. Comme dans le cas précédent, nous remarquons un lien direct entre l'usage de symboles ou d'objets sacrés et la création d'une communion. Mais, plus le degré de fusion atteint est élevé, moins nombreux peuvent être les participants. D'où, nécessairement, des scissions, dans la dynamique structurelle décrite par ailleurs.

Liturgie et Lien Social.

Il n'existe pas jusqu'ici, à la connaissance de l'auteur tout au moins, de sociologie des liturgies chrétiennes. Les spécialistes se contentent d'étudier le culte en général. Encore la trame de leur réflexion semble-t-elle se réduire à un petit nombre de fils conducteurs (86). On voudrait se demander ici à quel point et dans quelles conditions la forme du culte public des églises et des sectes chrétiennes influe sur l'intégration des participants aux représentations de leur groupe et en quelle intensité de communion ils entrent grâce à la pratique des mêmes rites. La question de la ségrégation cultuelle américaine semble susceptible de recevoir un éclairage nouveau de la réponse à ces questions.

La participation aux objets, symboles et actes sacrés provoque une communion d'autant plus forte qu'elle est physiquement plus directe. Nous pouvons donc retenir que le degré de participation aux rites se présente à nous comme constituant de la communion en raison directe de son réalisme. Plus la liturgie sera symbolique et éloignée du peuple, moins le degré de fusion sociale obtenue sera grand ; plus, donc, le nombre et la diversité des participants pourront augmenter. Inversement, les phénomènes de différenciation deviendront de plus en plus fréquents en raison directe du réalisme liturgique. N'oublions pas un aspect important dans le cas de la ségrégation cultuelle américaine : les différenciations

(86) De tous les grands spécialistes ayant traité du culte (Durkheim, Chantepie de la Saussaye, Mauss, Otto, Heiler, Underhill, R. Will, etc...), Joachim WACH s'est seul approché de notre problématique. Il écrit, dans sa *Sociologie de la Religion* (trad. française, Paris, Payot, 1955, p. 39) : « La prière, le sacrifice et le rituel ne servent pas seulement à extérioriser les expériences de ceux qui y prennent part, mais contribuent dans une grande mesure à façonner et à déterminer l'organisation du groupe ».

nées des difficultés de communication symbolique vont aller s'accentuant de par la façon dont chacun des groupes nouveaux va rechercher désormais, dans la ligne de ses moyens d'expression propres, l'actualisation rituelle de la communion entre ses membres. Nous abordons ici aux rives sablonneuses, infinies et variées des sectes nègres, des organisations revivalistes en général, du Pentecôtisme et de ses formes multiples en particulier (87).

Liturgie Catholique (Latine) et Non-Ségrégation.

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivés à propos du Méthodisme sont assez conformes aux normes d'une saine sociologie pour que nous les tenions pour valables et tentions de les appliquer au Catholicisme. Puisqu'il semble que l'on trouve la ségrégation pratiquée en raison directe du degré de fusion des consciences atteint, faut-il considérer la liturgie romaine, en usage auprès de la plupart des catholiques américains, seulement capable de créer une fusion minima des consciences et rarement de procurer une communion au sens sociologique du terme ? En bonne logique, oui ; quitte, d'ailleurs, à prouver cette affirmation par l'analyse.

Pour éviter tout malentendu et soulager le lecteur susceptible de s'effrayer de cette conclusion anticipée, faisons une distinction de grande importance. Il faut éviter de confondre ici le but théoriquement poursuivi et le résultat généralement atteint dans un contexte donné. En deuxième lieu, il faut séparer l'enseignement théologique sur le culte public d'avec sa pratique, et bien préciser que nous visons uniquement ici l'utilisation des cérémonies liturgiques au XIX^{e} siècle et en Amérique du Nord. Evitons, évidemment, de juger de ces faits ou d'y penser à travers les lunettes du mouvement liturgique contemporain, dont l'existence et les buts constituent à eux seuls une preuve suffisante de ce que nous allons être amenés à découvrir.

Nous avons constaté plus haut l'existence d'une forme bénigne de ségrégation cultuelle, spéciale au Catholicisme et qui n'est pas institutionnelle. De toute évidence, elle ne s'arrête pas à la porte des temples, puisqu'elle remplit les uns de Blancs, les autres de Noirs. Le problème est de savoir comment elle peut subsister dans le coude à coude du culte et malgré lui. Contrairement au Méthodisme et au Baptisme méthodisant, le Catholicisme ne provoque pas d'exaltation dans ses cultes. Il s'est, au contraire, toujours fait gloire de l'ordre et de la dignité qui y président, tout spécialement entre le XVII^{e} et le XIX^{e} siècle (88). On n'entend généralement pas de sermons émotifs entre les murs de ses églises, et, lorsqu'il y en a, les habitudes et la tacite bienséance de mise dans les « cérémonies » suffisent à assurer le contrôle des émotions individuelles et à empêcher la contagion. De toute façon, on voit rarement d'exaltation collective au sens plein du mot. D'ailleurs, le sermon forme une partie réduite et pratiquement facultative de la messe ou de tout autre culte ; le vocable de *cérémonie*, si familier au langage catholique, nous avertit encore que l'improvisation n'est pas habituellement appelée à jouer son rôle. On sait avec quel soin jaloux certains liturgistes pas tellement anciens et dont les manuels continuent de servir dans les séminaires des Etats-Unis, ont tenté de réduire tous les aspects du culte public à un ensemble

(87) On commence à apercevoir ici combien il est vain d'expliquer le morcellement du Protestantisme par l'absence d'autorité. Les considérations sur la structure des groupes protestants et sur leurs liturgies éclairent beaucoup mieux le phénomène.

(88) Il suffit de se rapporter à un ouvrage et un auteur pourtant avancé en son temps et père de l'actuel mouvement liturgique, Dom GUERANGER dans ses *Institutions Liturgiques*, 2^{e} éd., Paris, 4 vol., 1878 et suiv.

de prescription légales (89). Pour eux, la liturgie constitue l'ensemble des pratiques extérieures et autoritairement imposées par l'Eglise, dans le but d'assurer la dignité et la validité dans la fabrication et la distribution des sacrements. Pour ces gens, qui ont inspiré la pratique de la liturgie latine tant en Europe qu'en Amérique au XIX^{e} siècle, le clergé s'efforce d'exécuter les rites prescrits, tandis que les fidèles s'exercent de leur côté à des actes de piété tout intérieurs et individuels (90). Au mieux, et pour les âmes les plus évoluées, ces théoriciens prescrivaient-ils l'usage d'un missel donnant la traduction ou des explications et élévations sur les cérémonies. Dans beaucoup de cas, les catholiques s'adonnaient tout simplement à la récitation du chapelet pendant les offices. En certaines circonstances, un prêtre pouvait même diriger cette récitation, faite alors à haute voix et qui s'arrêtait aux moments les plus solennels de la cérémonie, par respect pour ce que le prêtre « principal » faisait à l'autel. Quant aux chants, dans les Grand'Messes et les Saluts, une chorale, professionnelle ou bénévole les assurait, sans participation des fidèles en général. Il faut remarquer ici que les catholiques des États-Unis, pour différentes raisons, ont toujours préféré les messes basses aux autres et que le clergé, de manière très explicable, ne tenait pas à chanter (91). Cela est si vrai que les journaux catholiques américains impriment encore parfois des lettres de leurs lecteurs prétendant que le chant ou les répons à haute voix empêchent la prière. Cette coupure profonde entre le peuple et l'autel d'une part, ce manque d'activité commune des fidèles d'autre part, rendent compte de l'absence de toute communion sociologique entre les « participants », théoriquement occupés à leurs dévotions individuelles. Ainsi, le coude à coude du culte reste-t-il tout physique, et l'on comprend que la présence des gens de couleur puisse être acceptée sans trop de difficulté.

Liturgie sans Communion.

On a cependant du mal à admettre que la participation aux mêmes sacrements ne conduise pas à un certain degré de communion. Regardons les faits de près et nous verrons l'explication surgir. Pour recevoir l'Eucharistie, le catholique se rend à la table, ou au banc de communion. La plupart du temps, il s'agit

---

(89) C'est même le cas dans une étude récente faite aux Etats-Unis et dont le sujet aurait pourtant dû mener son auteur à élargir sa problématique : John A. Prah, *Communication of non-Catholics in catholic religious Rites*, Washington, The Catholic University of America Press, 1956. Prah traite d'un bout à l'autre de communion aux sacrements ou aux sacramentaux, jamais de l'Eglise comme communion. Aussi se sent-il gêné lorsqu'il doit parler de la Vigile de Pâques selon sa liturgie rénovée. Si l'on pouvait bien, dans tous les autres cas, tolérer une participation des non-catholiques aux sacramentaux, ici cela devient impossible. En effet, les nouvelles rubriques tendent à favoriser la communion sociologique et à réaliser l'Eglise comme communion. Prah ne voit pas la chose et classe l'affaire en invoquant l'exception. Mais il n'existe pas d'exceptions, même en grammaire.

(90) Nicole, dans son *Traité de l'Oraison*, pp. 51-55 affirmait : « La liturgie est une méthode d'oraison mentale dans laquelle l'Eglise nous fournit les pensées mêmes des vérités que nous devons considérer et l'idée des mouvements que nous devons exciter en nous » (cité par H. Delacroix, *La Religion et la Foi*, Paris, Alcan, 1922, p. 18, note 4). Cette « proposition janséniste » ne fit l'objet d'aucune censure. Dans bien des ouvrages pieux du XIX^{e} siècle nous retrouverions cette réduction de la liturgie à une forme d'oraison mentale. Frédéric Heiler in *La Prière*, trad. franç., Paris, Payot, 1931, p. 501, remarque de la messe : « elle n'est plus une véritable prière collective ». Ceci reste vrai de tous les endroits que n'a pas atteints l'actuel mouvement liturgique. Et plus loin : « la communauté est devenue un spectateur muet ». A la p. 503, le même auteur note justement que la prière collective en milieu catholique — à son époque — est celle des manifestations non-liturgiques, c'est-à-dire non sanctionnées officiellement.

(91) Les prêtres de la plupart de ces paroisses devaient dire plusieurs messes à des endroits différents et éloignés, le dimanche matin. Il fallait donc se contenter des cérémonies les plus rapides.

d'ailleurs d'une simple barre plus ou moins ouvragée séparant le chœur de la nef. On ne verra pas, en principe et au XIX^e siècle, un mouvement communautaire ou une procession. Les assistants — le mot en dit long par lui-même —, quittent leur place un à un et forment une file dans les allées, à la table de communion ensuite. Or, tous les présents ne s'approchent pas de l'Eucharistie — autre expression significative —, et une différenciation naît déjà, caractérisée par l'abstention ou la participation. Mais, ce qui nous intéresse encore plus, les communiants eux-mêmes n'échangeront aucun symbole. Le sacrement leur sera donné individuellement en portions préfabriquées. Et, pour marquer plus fortement leur isolement, ils seront allés à la Table Sainte et en retourneront, les yeux baissés, sans s'inquiéter de savoir qui y est allé avec eux. Finalement, ils rejoindront leurs places primitives dans la nef, au milieu des autres assistants, pour se reperdre dans la masse. On peut même se demander si la communication de l'Eucharistie a créé une communion sociologique entre chacun d'entre eux et le prêtre officiant. Il y a bien, dans cet acte, un embryon d'échange symbolique, mais à sens unique. Les laïcs ont reçu, ni donné, ni passé. Le prêtre « s'est communié » — l'expression ne parle-t-elle pas plus que toute analyse ? — à l'aide d'une hostie de taille particulière, consacrée par lui pendant l'action liturgique, et dont il n'a rien partagé avec les assistants. Il a également bu le calice dont les fidèles ne participent pas. Ces différences créent un fossé et non un pont ; elles trouvent leur couronnement dans le fait que les hosties distribuées aux laïcs proviennent du tabernacle où on les a remisées après consécration à quelque messe précédente. Le fidèle agenouillé à la grille du chœur n'a donc pas réellement établi une communion sociale avec l'officiant. Si, encore, un prêtre non-officiant a aidé à distribuer le sacrement, toute possibilité d'échange symbolique, fût-il embryonnaire, entre la nef et l'autel disparaît (92). De plus, l'enseignement communément donné au XIX^e siècle insistait peu ou pas sur l'union des fidèles entre eux dans l'Eucharistie, soulignant la seule union de l'âme individuelle au Christ. La communion sociologique par les représentations collectives se trouvait, de ce fait, réduite au minimum possible, pratiquement inexistante. Dans les pays de majorité protestante, les prédicateurs avaient aussi une tendance naturelle à insister sur l'indépendance de la validité du sacrement par rapport à son ministre, à l'encontre du Donatisme pratique de la plupart des dénominations protestantes. Dès lors, le communiant manifestait sa vertu à refuser de savoir de qui il recevait l'Eucharistie, à repousser systématiquement la communion sociologique !

On comprend maintenant qu'il y ait eu peu de difficultés pour les catholiques blancs américains du XIX^e siècle et qu'il n'en existe pas beaucoup plus pour leurs successeurs actuels, à prier dans les mêmes églises ou à recevoir les mêmes sacrements que les Noirs. Et si quelque gêne avait pu surgir, des précautions supplémentaires en venaient à bout. A une époque où la communion fréquente était rare, les fidèles la recevaient le plus souvent en corps différenciés, à des dates différentes. Ainsi, les Blancs et les Noirs appartenant à des confréries séparées ne risquaient-ils pas de se retrouver généralement coude à coude à la Sainte Table.

Nous avons, semble-t-il, vérifié nos prémisses. Le culte catholique sous sa forme latine, et pratiqué comme nous l'avons dit, ne semble pas susceptible de

---

(92) L'ouvrage de PRAH, cité à la note 89, témoigne involontairement en faveur de notre interprétation. Il qualifie le mouvement liturgique d'« abandon de l'attitude passive propre au spectateur » (*op. cit.*, p. 97) et souligne que dans cette manière de faire, le non-catholique pouvait suivre les cérémonies sans transgresser les limites de l'assistance négative. C'est donc que les catholiques eux-mêmes n'atteignaient pas à la communion sociologique.

créer une communion au sens sociologique. La ségrégation ne s'y impose donc pas, sauf de manière toute à fait bénigne et peu apparente. Ceci explique cet extérieur d'égalité entre les races, salué avec tant de respect par les auteurs protestants. Reste à savoir pourquoi les Noirs n'ont pas préféré, alors, adhérer au Catholicisme plutôt qu'aux dénominations protestantes. Sans doute parce qu'ils avaient besoin de la fête que le Méthodisme et le Baptisme méthodisant leur apportaient. Ils trouvaient là le matériau nécessaire à leur reconstruction en tant que race, comme « nation », au sens de ce mot au XVI[e] siècle. Il faut ajouter à cela leur méfiance instinctive vis-à-vis des hiérarchies compliquées trop distantes de leur état social. Par ailleurs, la pratique liturgique du Catholicisme trahit une attitude paternaliste symbolisée par la grille du chœur et les différentes tailles d'hosties, paternalisme que les Nègres, délivrés de l'esclavage, ne recherchaient pas particulièrement, du moins dans leurs relations avec les Blancs.

Les Nègres devant la Liturgie Anglicane et les Cultes Quakers.

Les remarques précédentes nous éclairent sur le cas anglican, et, paradoxalement, sur celui des Quakers. En effet, la pratique liturgique de l'Eglise d'Angleterre, dans l'Amérique coloniale, puis de l'Eglise épiscopalienne dans les Etats-Unis du XIX[e] siècle, ressemble, à peu de choses près, à celle du Catholicisme de la même époque. Peut-être l'usage de la langue vulgaire provoquait-il un degré plus profond d'interpénétration chez les premiers où la participation de tous au calice et certains autres détails de la pratique eucharistique pouvaient transformer la masse en communauté. Mais la rareté des services de Sainte-Cène et le manque de dignité qui y présidait la plupart du temps annulaient vraisemblablement ces effets probables. L'expérience du jeune Wesley à Savannah est révélatrice à cet égard (93). La vie communautaire faisait encore plus défaut à la minorité anglicane d'Outre-Atlantique qu'à l'Angleterre du Dr. Johnson, d'Addison et de Steele. Par ailleurs, les liens trop évidents de l'Anglicanisme avec une classe sociale très distante des Noirs contribuaient à écarter ces derniers. Si bien qu'en dépit des efforts réels de l'Anglicanisme pour gagner les esclaves à l'Evangile et d'une absence de ségrégation institutionnelle comparable à celle de la situation catholique, la communion épiscopalienne ne devait jamais connaître de succès véritable chez les esclaves et leurs descendants.

Et les Quakers, dira-t-on ? Certes, il n'existe pas de secte plus démocratique et plus favorable aux Noirs. Mais, du fait de leur « liturgie », aucun groupe n'aurait pu se révéler moins convenable pour les gens de couleur. Des gravures du XVIII[e] siècle ont popularisé l'image de la Société des Amis assemblée pieusement et sans ordre autour d'une prophétesse improvisée lançant ses exhortations du haut d'un tonneau. Il a effectivement existé un Quakerisme enthousiaste tout proche — avant l'heure — des excentricités des *Shakers* et des *Holy Rollers* (94). Cette forme d'exaltation, d'ailleurs exceptionnelle, n'a pas été exportée dans les colonies d'Amérique. Peut-être les Noirs, dont nous avons souligné le besoin de fête, l'auraient-ils accueillie. Dans la réalité, ils n'ont connu que le Quakerisme aux réunions silencieuses où chaque frère s'asseoit à sa place et médite les yeux

(93) Le cas de Wesley est probant à ce sujet. Comme les catholiques recherchent la communion sociologique en dehors des exercices proprement liturgiques, il a dû, avec la ferme intention de demeurer dans l'Eglise anglicane, recourir lui aussi à des moyens extra-liturgiques pour procurer à ses disciples une « inter-communion » digne de ce nom.

(94) Cf. R. Knox, *Enthusiasm*, Oxford, The Clarendon Press, 1950, pp. 149-166. La gravure à laquelle nous faisons allusion est reproduite au dos de la page de garde dans Henry Van Etten, *George Fox et les Quakers*, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Maîtres Spirituels », 1956.

fermés (95). Un parallélisme d'intentions ne suffit pas à créer même une communauté. Aussi les Quakers, déjà opposés à l'institution d'un point de vue théorique, n'eurent-ils jamais à créer d'églises noires. Le petit nombre de Noirs membres de leurs Assemblées appartiennent d'ailleurs, comme très souvent les Blancs, à des couches sociales « évoluées » et intellectuellement très formées. De toute manière, l'isolement liturgique des réunions s'accommode fort bien de la non-ségrégation, en supprimant le problème, en quelque sorte. Cela explique en partie que les sectateurs de Fox ont toujours pu maintenir une attitude et une pratique absolument conforme à leur idéal.

CONCLUSIONS

Notre enquête nous a mené à vérifier un certain nombre de faits. Le paradoxe de la ségrégation cultuelle en milieu chrétien, si fréquent aux Etats-Unis, apparaît, en définitive, beaucoup moins étonnant. Il ressort de l'analyse que cette pratique ne s'est pas imposée pour des motifs de principe. Sa justification intellectuelle a été recherchée, après coup, pour combler le fossé entre les représentations collectives et la pratique qui les contredisait. L'antagonisme entre Noirs et Blancs, anciens esclaves et anciens maîtres, habilement exploité, a joué un rôle important, après l'Emancipation des Noirs, dans la constitution d'églises réservées à une race ou à l'autre. On ne peut cependant pas accorder à ce facteur un rôle exclusif. Nous avons, en effet, noté en même temps que les formes de constitution ecclésiastiques expliquaient en grande partie la ségrégation cultuelle. Cette pratique entretient un rapport inverse au degré de hiérarchisation et de centralisation des groupes. La liturgie constitue un second élément interne favorisant ou décourageant la ségrégation. Ici, nous avons constaté un rapport direct entre le degré de communion sociologique atteint dans le culte public et les pratiques ségrégatoires. Il semble que la question de la ségrégation cultuelle se serait posée en termes à peu près semblables, si la Guerre de Sécession n'avait pas eu lieu. L'exaspération des relations inter-raciales, après la défaite du Sud, a accéléré le mouvement mais n'en a pas créé les facteurs génétiques. La dynamique propre aux systèmes ecclésiastiques et aux pratiques liturgiques en présence suffisait pour mettre en branle les forces centrifuges de la situation globale. Dans un contexte différent, la causalité interne n'eût, évidemment, pas produit des résultats identiques à ceux que nous connaissons. On se trouverait, selon toute vraisemblance, en présence d'une situation beaucoup moins passionnelle. Certaines constatations que nous avons dû faire nous amènent ainsi à nous demander si la ségrégation cultuelle observée aux Etats-Unis ne correspondrait pas, tout simplement, à ce que sont les paroisses et assemblées nationales, si fréquentes et exclusives elles aussi dans ce pays. Cette hypothèse, entrevue dans l'analyse du cas catholique, trouverait sa confirmation dans un fait noté par tous les observateurs de la question noire. Les Noirs, en effet, abandonnent les groupes exclusifs dans la mesure où ils s'élèvent socialement, et tendent alors à fréquenter des églises ou des sectes blanches ouvertes à tous. De même, lorsque les groupes noirs se surclassent globalement, leurs liturgies se rapprochent de celles des églises blanches des mêmes dénominations et les échanges deviennent possibles entre elles au niveau cultuel. Somme toute, le phénomène présente les mêmes aspects que celui de la création

(95) Voir D. STEER, *Un Culte Quaker*, Paris, Soc. des Amis, 1946 ; et VAN ETTEN et Magd. LEVY, *Le Culte Quaker d'après les Données de la Mystique*, Paris, Soc. des Amis, 1945.

et de la disparition des églises nationales. Ainsi, le problème de la ségrégation cultuelle aux Etats-Unis nous paraît-il de plus en plus clairement un cas spécial du problème plus général de l'intégration des races et des cultures dans ce pays. L'importance des représentations racistes a été, on l'a vu, minime aux origines de la question. Elle a, certes, augmenté avec le passage du temps et le besoin de justification. Il est néanmoins curieux de la voir décliner dans la mesure où les problèmes de la communion sociologique se réduisent.

Il faudrait, pour confirmer ou infirmer nos points de vue, entreprendre une vaste enquête sur les relations cultuelles dans tous les pays de cohabitation raciale. Quoi qu'il en soit, on espère avoir montré, dans un cas particulier, l'importance de la causalité interne en sociologie des religions. On aimerait avoir prouvé en même temps l'intérêt que présenterait une sociologie des structures et des liturgies des différents groupes chrétiens.

Jean Séguy.
C.N.R.S.

"RELIGIOUS MOVEMENTS" OF CHURCH MEMBERS

in two working-class towns in England

SURVEY techniques within the field of religious sociology in England at the present time are so undeveloped that anyone who ventures to explore them has before him unchartered paths and unknown chances of success or failure. He also has neither sign-posts nor yardsticks. There are few established methods which through use have proved themselves to be of any considerable value in the discovery of material which is necessary for the analysis of the churches as social institutions or associations. Against such a background the research that the writer undertook between 1953 and 1956 can only be viewed in the most tentative light. No means exist of checking the findings against other surveys and many of the initial problems that had to be faced were concerned solely with methodology.

One aspect of the research which is raised in this paper is centred on the religious background of contemporary church members and the variations in the relationships that members have with the denominations or churches to which they adhere. This is an age of much social and geographical mobility and it is naturally interesting and important to inquire how far the churches in terms of their membership display patterns of mobility. But another question inevitably emerges alongside such a problem. It relates to a discernible typology which would be useful classifying church members according to the kinds of relationships they establish with their churches. Is it possible to posit simple but meaningful categories when church congregations are considered ?

That section of the field-work which dealt directly with these issues was derived from about 380 interviews conducted in the two towns of Heddington and Thornby (1). With the help and cooperation of ministers and parish priests,

(1) These are fictitious names. The two towns in question are to be found in the northern half on England and both support heavy industries. Heddington with a population of about 20 000 typifies dreary late-Victorian development, while Thornby with almost 60 000 inhabitants is an example of a modern boom-town. By a church attendance census, *attendances* at all churches on an « average » Sunday amounted to 8 per cent of the population in Heddington, and 10per cent in Thornby. Of the sample of those interviewed, 85 per cent of the men were classified as working class and were employed in manual occupations as skilled, semi-skilled or unskilled workers.

representative samples of worshippers from all the churches (2) were interviewed without any warning. « Free » questioning was employed rather than a rigid questionnaire and the answers were recorded on specially prepared sheets. It was the aim of the survey to obtain life-histories of those who had fairly close connections with a religious group. The final result showed that this aim was achieved according to the criterion used — well over three - quarters of those interviewed went to church or chapel at least once a month.

Most of the churches under the present conditions draw their members from those, who when young, are nurtured in the elements of religious faith and practice. As children are encouraged to go to church or Sunday school, and as they grow up and continue in their religious education, so it is hoped that they will sooner or later be adult members. The initial findings of the survey showed that this was the case. Nine out of every ten people interviewed admitted that as children they had been fairly regular attenders at Sunday school or church. About 6 per cent said they had had no contact with any church in their younger days, and the remainder (about 4 per cent) said they had gone very irregularly to any place of worship as youngsters. Only the sects had relatively more members who had remained outside a church in the days of their youth. The general results are significant for the churches. Anyone who does not attend church or Sunday school when young very seldom becomes a member of a church in adult life. Thus, the churches have to look on their present Sunday school members and youngsters as those from whom their future members will be drawn. Outsiders are not likely to be added to their ranks if they have received no religious upbringing.

Although only a few churches embark on a policy of proselytising there is considerable changing of denomination. It was found that in Heddington 34 per cent of the informants had, in their early days (up to the age of 16), been associated with some other denomination (see Table 1). In Thornby only about 58 per cent as against 66 per cent in Heddington had remained faithful to the denomination of their childhood.

---

(2) The main churches or denominations which came within the scope of the survey were :

Church of England. As the Established Church, the Church of England or Anglican Church, has the largest number of clergy and parishes of any of the denominations. This is the case for the two towns surveyed as well as for the country as a whole. The Church of England has retained the historic orders of bishops, priests and deacons, and in matters of ritual and doctrine stands between the Roman Catholic Church and the Protestant churches of the Continent.

Roman Catholic Church. By acts of 1778, 1791 and 1829 Roman Catholics were given legal status in England and were allowed to practise their faith openly and without interference from the State.

Nonconformist Churches. These form a group of autonomous churches which have much in common in matters of doctrine, forms of worship and ecclesiastical organisation. Most of the churches, such as the Presbyterian, the Baptist and the Congregationalist, trace their history back to the seventeenth century. The Methodists, however, broke away from the Church of England in the late eighteenth century and both nationally and locally they are numerically the largest of the group. The Free churches, as the Nonconformist churches are often designated, approximate to the Calvinist tradition of the Continent. While they remain independent bodies they do co-operate with one another on a number of issues.

Sectarian Churches. The sectarian churches are usually grouped together for sociological reasons because of the smallness of their following, or their exclusiveness, or their extravagance in doctrine and worship. Some critics would question whether certain of the churches can be called Christian. Among the sects of the towns were found the Salvation Army, Brethren, Pentecostalists, Christian Scientists, Spiritualists, independent gospel missions, and Jehovah's Witnesses. Except in the case of the Salvation Army membership seldom exceeded 100.

Table 1

The denomination of the early days of church members

Denomination and Town		The same as denomination of present membership	Different to denomination of present membership
Church of England	Heddington	36	12 (25%) (3)
	Thornby	35	19 (35%)
Roman Catholic	Heddington	19	7 (27%)
	Thornby	19	5 (21%)
Free Churches	Heddington	36	10 (22%)
	Thornby	60	24 (29%)
Sects	Heddington	10	23 (70%)
	Thornby	15	46 (75%)
TOTAL	Heddington	101	52 (34%)
TOTAL	Thornby	129	94 (42%)

The higher social mobility of the newer town, Thornby, is reflected in a comparatively higher rate of change of membership between the denominations. Thus, one out of every three church members in the two towns had undergone religious experience of one sort or another in a different denomination, or one out of every four if the sects are excluded. The sects are clearly marked off from the major denominations at this point. Three-quarters of sectarian members come from other denominations. Membership is drawn from lapsed and discontented members of other churches, particularly the Free Churches. Furthermore, it is noted from other results that sectarian members when they lapse do not return to the same sect should they ever become regular at public worship again. Invariably they join another religious group nearly always a sectarian one. Contrast is seen in the Church of England where members often lapse and later resume the habit of church-going. Roman Catholics tend to follow the sectarian pattern. By and large a Roman Catholic when he leaves the church does not join another. On those few occasions when he has become a faithful member of another church, it is generally to a sectarian group that he goes. Now and then Anglicans were found who had had a Roman Catholic background but never a Nonconformist who had been a Roman Catholic. People who join the Roman Church have usually been members, enthusiastic or otherwise, of the Established Church. A number of people who had joined the Church of England possessed a Nonconformist background. In fact one could say that the vast majority of Anglicans not brought up in the Church of England had passed through a Free Church

(3) Percentages can be considered to be only approximate.

Sunday school. Amongst Nonconformists themselves, there were proportionally far less who had been received into membership having been nurtured as a child, or even to later years, in the Established Church. There was, however, a good degree of denominational mobility amongst the Free Churches, and this was very largely a movement between denomination and denomination in the one major group, e. g. from Congregationalist to Methodist, from Baptist to the Congregationalist. Under the present social conditions recruitment to the churches is both more flexible and more rigid than might be expected. The evangelical work of the churches in the widest sense of the word *evangelical* remains fruitful amongst one particular set of people — those brought up to go to church when young — but what is not often realised is that there is considerable movement amongst adults from one denomination to another.

Broadly speaking there exist within the churches members who fall into two main categories. There are those who from their early days were brought up to attend church or Sunday school, who were then made full members by confirmation or membership instruction and who have faithfully continued to present themselves Sunday by Sunday at public worship. Such could be called regular active members of a religious group. *Small* variations may be seen. For a period of their lives they may have sung in the choir, served at the altar, been a churchwarden, but through all these events (and even in spite of them) they have remained unswerving in their overt allegiance to a church or chapel. Personal difficulties, national crises, movements from town to town, have not seriously weakened their devotion to the denomination of their childhood. These people, it would seem, stand cemented in the church ; their support can always be reckoned on ; their help is guaranteed ; their permanent integration within the group is beyond question. They are essentially « traditionalist » in type, that is, their religious life has known no wide variations with the fall of years, and so far as the eye can see their loyalty displays an unwavering integrity. By contrast, Sunday by Sunday worshippers can be found in the churches who have experienced in the past considerable variations in their relationships with a church. Most likely they were sent to Sunday school by their parents, they may have been confirmed, they may have gone to church with their parents, but at some stage they abandoned attendance at church, together with perhaps other religious observances. Or, they may have been regular church-goers until they were married, until their children were born, or up to the time a relative died. A changed relationship between an individual and his church often occurs when a person moves from one district to another : church-going is abandoned in the new area and the links established elsewhere are not re-forged. Again, other people find themselves abandoning attendance at church when there is a change of minister, when they start work, or enter the Forces, or go abroad. Such variations in people's religious lives are common enough and beyond question. Nevertheless it must not be forgotten that in many cases the story does not end there. Despite these and other similar movements away from the churches, there are a number of people who have experienced them and after a period of absence have returned to active membership in a religious group. Perhaps through the agency of a friend or a priest, at the time of marriage, as a result of illness, they have discovered that they were being drawn back towards the doors of the church. Also within this category must be included those who while worshipping regularly change their allegiance from one denomination to another. For example, apart from people who are naturally « converted » from one church to another, it is not unknown to find others who switch their ecclesiastical loyalty on the occasion of their marriage. They embrace the belief of their partner. Thus there emerges a second category consisting of those people who display marked unevenness

in their religious lives. There is a note of change or variableness in their relationship with a church which is not apparent in members of the « traditionalist » category. For want of a better word they can be referred to as « non-traditionalist » — a term which describes their fluctuations in the practice of church-going rather than their basic attitude towards the Christian religion.

No one would be so foolish as to affirm that every church member can be neatly fitted into either one of these two divisions — « traditionalist » or « non-traditionalist ». Inevitably border-line cases exist in which a person does not display exclusively either the properties of the one category or of the other. What, for example, if someone has lapsed for 2 months ? or gives up going to church for a year ? The line has to be drawn somewhere, and it is a matter of conjecture as to where precisely it ought to be drawn. However, such has been the definition of the two divisions that it is claimed that in practice only a small minority of active church members do not in fact fall fairly easily into one or other of the categories. Doubtless in some more detailed study further divisions will have to be made, but at least, as they stand, they are not without some immediate value.

By employing such a classification of church members, the vast majority of the informants (372) were divided into the two categories of « traditionalist » and « non-traditionalist ». The small number of those who were not classified were people who failed to disclose in the interview the requisite details which permitted some elementary analysis. With most people information was forthcoming which was held to be sufficient to classify the informant with confidence into one of the two groups.

It was perhaps most surprising to find that only just over one-third of the sample was of the uniform or « traditionalist » type (see Table 2). 135 (36 per cent) of the informants said that throughout their lives they had continued to attend public worship regularly Sunday by Sunday.

Table 2

The division of life-histories according to « traditionalist » and « non-traditionalist » categories and by Denomination

Both towns	« Traditionalist »	« Non-traditionalist »	Total
Church of England	29 (28%)	75 (72%)	104 (100%)
Roman Catholic	23 (46%)	27 (54%)	50 (100%)
Free Church	60 (47%)	67 (53%)	127 (100%)
Sectarian	23 (25%)	68 (75%)	91 (100%)
TOTAL	135 (36%)	237 (64%)	372 (100%)

A false picture sometimes presents itself to those who, standing outside the churches, believe that the overall majority of those who still attend church have done so regularly all their lives. From the evidence of these two towns, it would

appear that the « traditionalists » by no means comprise the bulk of the worshippers, and that more numerous are those people who lapse and then later return to the fold of the church. Significant numerical differences exist between the denominations. It was found, for example, that the Roman Catholics had proportionally more members in the « traditionalist » category (23 out of 50) than say members of the sectarian groups (23 out of 91). This is hardly surprising in the light of the discipline of the Roman Catholic Church, in the belief that to miss mass on a day of obligation is to commit an act of sin (unless there be some warrantable excuse) and in the training that is given to children. Sectarians have relatively few « traditionalists » in their ranks for their growth depends very largely on recruitment from other religious bodies. The Nonconformists had as high a percentage of members of the « traditionalist » type as any of the denominational groups. Forty-seven per cent must be considered a significant level compared with other denominations. The Free Churches are now highly institutionalised and formalised and three possible causes for the large number of « traditionalist » devotees in the Nonconformist churches immediately present themselves :

1. In both towns Nonconformity, and especially Methodism, was strong in the period 1900-1910 : in some ways it gained a greater following than the Anglican Church. There has been a recent falling away and lapsed members do not return to their former chapels. In this respect there is more « outgoing traffic » than in the Anglican Church.

2. Nonconformity inculcates a loyalty which expresses itself in regular and disciplined church-going.

3. Relatively few new members are recruited from other denominations.

The results for Anglicans in both towns proved to be interesting. Only about 3 out of every 10 active members showed themselves to be regular practising members all their lives. The ratio for sectarian groups, as has been stated, was 1 out of every 4. The turn-over of active membership is probably greater in the Church of England than in any other of the larger denominations. The reason is in part due to the Anglican Church being an Established church which is responsible for a very large number of people. Another factor is the presence of many Anglicans who return to active membership after a period of neglected church-going, and parallel to this is to be noted a virtual lack of effective ecclesiastical discipline. Again, others join the Church of England in later years having originally been members of a Nonconformist church. In terms of gaining « converts » the Establishment is probably as active as any of the denominations. Assuredly the Church of England today is not the mill-pond some imagine it to be. The problem which faces it is to hold people rather than gain new members, though naturally the latter movement is vitally important.

It is almost impossible to isolate variable factors which may be said to contribute to people remaining faithful and regular in their church-going. This is a difficult way of looking at what in any case is a most complicated problem. Psychological and sociological factors weave a highly intricate and almost indiscernible pattern within the framework of the individual. Analysis seems impossible in the face of such material as emerged in the local situation. A guess, and it is no more than a guess, is that from the evidence of the life-histories many of those who had continued faithful in their church-going had remained rooted in the local community for a number of years and had not experienced moving from town to town. Also they had often been encouraged by the example of their partner in marriage to attend church regularly.

In the matter of social mobility it was surprising to discover that the overall

results based on the two categories « traditionalist » and « non-traditionalist » displayed little variation between town and town (See Table 3). Thornby's recent and rapid growth, which has already been shown to have reflections in the change of the denomination of informants, does not appear to have any wide effect on the relative number of « traditionalist » or « non-traditionalist » members in the churches. In the more stable Heddington there was, certainly amongst Anglicans, a high proportion of people who showed considerable variation in their church-going habits as well as a good few who were then lapsed.

Table 3

The division of life-histories according to « traditionalist » and « non-traditionalist » categories and by towns

Town	« Traditionalist »	« Non-traditionalist »	Total
Heddington	54 (35%)	101 (65%)	155 (100%)
Thornby	81 (37%)	136 (63%)	217 (100%)
TOTAL	135 (36%)	237 (64%)	372 (100%)

Interest is naturally aroused in those members who exhibited some marked change in religious practice. As previously stated, it was such people who formed the greater part of the sample. Changes are in any case easily detectable and lend themselves to some possible form of analysis. Much more in a limited amount of time is revealed from a study of the « non-traditionalist » types than from the « traditionalist ». The basic problem was, and still is, that of classification, for it is difficult to know what criterion to select in seeing one life-history against another. Of all the possibilities that present themselves, such as age, social class, type of personality, social backgrounds, it was decided to set the variations against the major psychological and social events which affect most individuals, such as beginning work, marriage, the birth of children, the death of a near relative, moving to another town. What was observed was whether changes in regularity in church-going, either in a positive or negative direction, coincided with such « socio-psychological » happenings. It remains undeniable that this method may be somewhat crude but as an initial classification of « non-traditionalist » life-histories it is a necessary one. Because the divisions themselves are fairly wide, care has to be taken lest too definite a conclusion be drawn from the results. Seven main categories were finally evolved, which inevitably called for a number of sub-divisions (See Table 4).

A quick glance at the Table of results reveals that the most frequently mentioned occasion for a person becoming less regular in the practice of church-going is associated with leaving school and commencing work. Thirty per cent of all instances that were stated to have acted negatively on church attendance were directly connected with a person starting out to earn his own living. About 3 per cent of the occasions were attributed to going into the Forces, and another

3 per cent were related to people whether young in years or not, who had started to work on shifts. A considerable amount of blurring about active religious affiliation appeared with this socio-psychological turning-point. Some members said they had given up going to church just before they left school, others that prior to starting work there were signs they were becoming slightly less regular at church, while many said that the beginning of work was the direct cause of their abandoning church worship. There can be no doubt that the « pull » begins to make itself felt before leaving school, but the fact of taking up employment and finding a place in a new world can be the cause of abandonment or it may merely deliver the *coup de grâce* to a movement previously started.

Table 4

Analysis of « Non-traditionalist » life-histories according to socio-psychological movements (Both towns taken together)

Socio-Psychologigal Movement	Leading away from regular church-going	Leading towards more regular church-going
1. Work.	(4)	(4)
(*a*) Leaving school and starting work	97 (30.2%)	3 (1.4%)
(*b*)Starting shift work.....	9 (2.9%)	— —
(*c*) Entering the Forces	8 (2.5%)	— —
2. Engagement and marriage	56 (17.5%)	30 (13.9%)
3. The arrival and /or growing up of children	32 (10.0%)	29 (13.4%)
4. An inner crisis.		
(*a*) By illness	38 (11.8%)	8 (3.7%)
(*b*) By a death	3 (.9%)	8 (3.7%)
(*c*) By sexual problems	1 (.3%)	20 (9.3%)
(*d*) By political events	2 (.6%)	— —
(*e*) By intellectual doubts or conversion ...	1 (.3%)	— —
5. Influence of other people.		
(*a*) Marriage partner	4 (1.2%)	27 (12.5%)
(*b*) Friends	2 (.6%)	51 (23.6%)
6. Geographical movement	31 (9.7%)	2 (.9%)
7. Religious issues	37 (11.5%)	38 (17.6%)
TOTAL	321 (100.0%)	216 (100.0%)

(4) Absolute numbers refer not to the number of individual people interviewed but to the number of occasions that were mentioned by people as instances leading them away from or towards regular church-going. (Number of individuals involved 237).

In the light of the many categories chosen, it is significant that out of every three reported instances which militated against church-going one related to the category associated with work. In the opposite direction a negligible number of cases made far more regular church going at the time of taking up employment. A lot happens in a person's life between the ages of about 14 and 17 and amidst the turmoil and social adjustment many new loyalties tend to be fostered which swamp attachment to the church. This is a time of inner tension ; it is also one of religious detachment.

The next most critical turning-point is that centred on engagement and marriage. The reasons are obvious for they lie in the demands in a completely fresh kind of life inherent in the married state. Unlike the turning-point of work, however, that of marriage extends in both directions. It takes people away from, as well as towards active church affiliation. Something like 18 per cent of all negative occasions were attributed to engagement or marriage but 14 per cent of instances leading people to more regular worship were also associated with courtship and marriage. Thus what is lost on the roundabouts is almost gained on the swings. Certainly the occasion of marriage does not present itself as a one-way street taking people away from Sunday by Sunday church-going. Since two people are involved in a new life there is always the possibility that the devout girl or the unwavering boy will bring their marriage partner into line with their own religious faith and practice. Informants disclosed that at the time of marriage some who had lapsed returned to regular church-going through the influence of their fiancé(e)s, and others changed their denomination by the same agency. But on the other hand, every pastor is well aware that the marriage of a most faithful parishioner has within it the potentialities of breaking down long-formed habits of religious devotion. Certainly in Anglican and Nonconformist churches, ministers watch with anxiety the first few months or years of the married life of devout members to see whether they persist in their former religious practices. There is no guarantee that even if both partners are constant worshippers at the same church they will continue to attend as regularly as they did before they were married.

While it remains true that the birth of children makes fort domestic ties and so gives rise to difficulties for parents going to church, children when they become a little older may be the means of bringing their parents back to church. Most fathers and mothers wish to do the best they can for their offspring and at the present time such an attitude is buttressed by the Welfare State with its many amenities and the care and attention which it directs towards children. Parents in considering the welfare of their sons and daughters, feel that the children ought to have a place in the church as they have in the general community. Hence they have them baptised (probably nine out of every ten children born are baptised in one church or another). When they become old enough they are sent to Sunday school. But often at this stage the parents realise the absurd situation in which they send their offspring to church but do not go themselves. Setting aside the poor example parents know they offer their children, they are only too aware that by not going to church they invite their children to ask embarrassing questions they have little wish to answer. In short, parents find their consciences are troubled. Some take the appropriate steps to gain peace of mind. In the Anglican Church, *The Parish and People Movement* with its emphasis on family worship has brought home to parents the value and importance of worship as a corporate act in which each member of the family has some part to play and a duty to perform. Sometimes parents find themselves drawn back to church either by their children asking them to come to church, or by the parents watching them take a prominent part in the services such as singing in the choir, serving at the

altar, reading a lesson or acting in a religious play. Interestingly enough, information that came from the interviews showed that on balance the arrival and growing up of children had led slightly more people towards regular church-going than away from it — 10 per cent as compared to 13 per cent of the occasions cited.

The next group of turning-points is associated with more individual events and has been classified under the general heading — *inner crisis*. Perhaps the word *crisis* is too colourful, for in the category are included happenings which may be devoid of emotional content, as for example, an illness, but the term is not without point. A few (4 per cent) said that as a result of suffering from some illness, they had felt the need of religious participation and had resumed going to church. For most, however, illness had had the reverse effect — and with illness there is included senile decay. A long period in bed or at home often meant the breaking of a well-established practice which was later not restored. Some said they never received a visit from a minister, others that the desire to go to church had disappeared. Older people lost contact with the church as recurrent illnesses or the weather prevented them attending public worship Sunday by Sunday. The death of a relative or near friend does not seem to have any marked results on people giving up going to church — if anything it works the other way round. About 4 per cent of occasions mentioned with regard to more regular church-going were connected with the death of a parent, child or friend, while only 1 per cent of occasions leading people away from church attendance were attributed to the same cause. Spiritualists in particular gain recruits especially middle-aged women through some personal bereavement.

Sexual problems in the present context refer exclusively to sexual difficulties emerging after engagement and marriage. They may relate to problems of estrangement between husband and wife though in the survey it was noted that a number of women between the ages of 35 and 45 had displayed renewed interest in church life though their marriages appeared to be satisfactory. Of the 20 instances in the category of « sexual problems », most of them were women of that age-group. Naturally several things may have influenced them in returning to regular church-going, but reasons were never offered beyond the kind : « I felt I ought to start going again ». It is tentatively suggested that their revived inclination towards church affairs coincided with the menopause, though the question was not directly asked.

Judged by the results, few people appear to be swayed positively or negatively in their attitude towards church-going either through political happenings or through intellectual doubts or convictions about the truth of Christianity. No one said he or she had suddenly discovered religion either relevant or irrevelant to everyday life. Very seldom was it affirmed that national or international events had so seized their imagination that they felt a compulsion to give up going to church, or where they were not attending church, to begin such a practice. Historical movements, consciously understood by the informants, did practically nothing to change their outlook on church-going. Nor was there any significant criticism of the churches having too little to say in the realm of politics or current moral problems, such as the colour bar or the H-Bomb, or on the other hand, that the churches were taking too great an interest in such issues. There was contentment all-round. Similarly no signs were apparent that people were either repelled or attracted by the intellectual element of the Christian faith. No one had abandoned religious practice because of an inability to believe in the Trinity, the resurrection of Christ, or even a life after death : « You can still go to church and not believe those things ! ». Belief did not appear to motivate practice. Except

for faith in God dogmatic assertions were of little importance. Such an attitude was clearly perceptible amongst Anglicans and Nonconformists, and visible but less common among Roman Catholics and some sectarian groups. It has to be remembered that the sample was a fairly devout one. Many of those who had lapsed had done so fairly recently and often through no quarrel with a church. They had drifted away without bitterness or disagreement. Perhaps, if the sample had been greater and had included people who had left the church long ago and deliberately severed their membership, the results might have been different. Only further research will prove the point.

By far the most potent agency in bringing people back to church is the influence of the marriage partner or a friend (36 per cent of all positive movements). A note of warning should be sounded. The category of marriage partner excludes changes in religious affiliations already mentioned at the time of marriage or when the children were born or at the occurence of some sexual problem. Often a husband and wife were found to have started attending church more regularly at some time in the middle of their married life and it was sometimes suggested that this had occurred either by the persuasion or example of one partner already a regular church-goer. An example comes to mind of a woman married to a Pole who became a Roman Catholic a few years after her marriage. She said her husband had never gone out of his way to persuade her that she should become a Catholic. His discipline and faithful attendance at mass in the end won her over. The agency of friends also excludes occasions where their influence was paralleled to socio-psychological events already enumerated. A typical case relates to a girl in her 20's, a Methodist, who went week by week to the chapel with a friend. The friend got married. The girl found no other friend who would go with her and so attended chapel only intermittently. Strangely enough there was very little mention of the influence of a priest or evangelist in the cases cited.

Geographical movement considered as removal from one town to another tends to damage church-going rather than build it up. Almost 10 per cent of the occasions referring to weaker church-going were classified under the head of geographical movement. Only 1 per cent worked in the other direction. The uprooting of people from a community and their settling in another creates many difficulties and, within the problems involved, that of church-going is well to the fore. People have natural attachments to a religious community as much as they have to a civil one, but while the Church claims to be universal and owes its allegiance to a spiritual leader, Christ, members experience difficulty in establishing themselves in what appear to be strange or mildly hostile surroundings. Among the non-Roman Catholic churches, and even to some degree among the Roman Church, members cling rigidly to the local religious communities and are not encouraged enough to be adaptable in the highly mobile society in which they live. So often removal from a particular local church means the abandonment of church-going altogether. This happens to the devout as well as the not so devout.

Finally, there were a number of instances of people who showed variations in religious practice which were not accompanied by any discernible socio-psychological event. Changes were said to be due to religious issues and the adjective *religious* has been used in the widest sense of the word. In this category are included people who were « converted » in their middle 30's and others who gave up going to church because the vicar became « too high » or the minister preached an offensive sermon. Whether or not the reasons given could be thought of as truly religious is really beside the point. This is the way members expressed themselves and there is little cause to doubt their honesty. The turning-points that they gave appeared to be isolated from other personal events and were directly associated

with happenings centred on a church or a chapel. The demonstration of enthusiasm at an evangelistic service, the sense of being wanted in a local religious community, the appeal of solemn ritual at public worship were mentioned as some of the magnets that drew people to church. Something like 18 per cent of occasions leading to more regular worship were placed in this category and there were 12 per cent in a similar classification which worked in the opposite direction. Much profit would have accrued if the *religious issues* had been subdivided but from the Table it is seen that the total number was limited and the possible categories are many. Looked at negatively, the results in this section, since they are small in number, reveal that people generally do not alter their religious habits in totally isolated religious situations. Very few indeed are the people who make changes which are not paralleled by social or psychological experiences.

Whether it is palatable or not, this much emerges : people's movements both towards and away from the church are largely associated with movements of a non-rational, non-theological kind. Religious practice is very closely interwoven in a person's emotional and social life. Psychological disturbances or social pressures are liable to produce changes in church attachment. The Sunday by Sunday church member of today may become the lapsed member of tomorrow without any effort on the part of the subject to rationalise the change. Findings like these are not a denial of the validity of religion or even the ultimate claims of Christianity. They demonstrate how religion appears to work itself out in some people's lives and from this fractional excavation of the top layers one sees that beneath the surface lie mechanisms previously half-surmised and often scarcely contemplated. The method that has been used is probably open to criticism. Different categories could well have been employed and more people could have been asked to provide information so that more sub-divisions could have been made. Nevertheless experimentation of such a kind is a prerequisite in studying scientifically the mentality of church members and that is at least one of the objects of religious sociology.

W. S. F. Pickering.
University of Manitoba (Canada).

UNE ÉTUDE SUR LA RELIGION VIETNAMIENNE

Technique et Panthéon des médiums vietnamiens (Dong) de Maurice Durand [1]

NOUS ne saurions apprécier assez le mérite de M. Maurice Durand d'avoir publié ce livre important (2). A notre connaissance, à part l'ouvrage de M. J.A. Allan Elliot, *Chinise Spirit Medium cults in Singapore*, 1955 (v. notre étude sur ce livre dans *Archives de Sociologie des Religions*, 4, (1957), p. 133-142), aucun travail d'ensemble n'a traité le sujet du médiumisme pour l'Extrême-Orient et le Sud-Est asiatique. Il est urgent de s'occuper des manifestations de ces cultes, survivances de temps archaïques, qui se situent au-delà des religions officielles. Ils sont irrémédiablement condamnés à mourir dans le monde industriel de notre époque.

M. Durand a observé les pratiques des médiums en se faisant admettre dans les réunions de fidèles vietnamiens de ces cultes. Ainsi il a recueilli une série d'informations de première main.

Au centre de ces cultes se trouvent des séances de médiums (*dong*), qui, comme les *dang-ki* de Singapour, font, en état de transe, des prophéties, donnent des conseils dans toutes les affaires humaines et fonctionnent comme guérisseurs. D'ailleurs la faculté de guérir les maladies, reste de l'ancien chamanisme (p. 46), n'est pas donné à tous les médiums. « Il faut qu'ils l'aient ce don inné, qu'ils l'aient comme base, principe de leur personnalité, de leur horoscope » (p. 26, note 1). Le médium possédé par une divinité, un génie, est censé avoir perdu sa personnalité. Ses gestes et ses paroles ne sont plus les siens mais ceux de l'esprit qui est descendu en lui et qui, immatériel et venu du monde des ombres, fait du médium une ombre, un reflet de lui-même (p. 8). La prise de possession est appelée *len dong* ce qui signifie *monter sur le médium*, comme on monte sur un cheval. Le médium apparaît comme le cheval, la monture de la divinité qui le chevauche (p. 7), image connue aussi hors de l'aire extrême-orientale. On l'appelle également le *soldat*, le *fils* obéissant, la *chaise*, la *natte*, la *paillasse* du génie (p. 9). Il est parfois

(1) Publication de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, vol. XLV, Paris, 1959, 333 p., 83 planches.

(2) Dans notre article, les signes indiquant la prononciation des noms et des mots vietnamiens sont omis.

désigné par une expression dont la deuxième partie s'écrit par le caractère chinois de *kou* « os, ossements ». Il n'est pas impossible que ce mot veuille dire que la personne en état de possession est comme un squelette sans vie, capable d'agir seulement par la volonté de l'esprit qui s'empare d'elle (p. 10 et 11).

Le nom *dong* du médium vietnamien s'écrit par le caractère chinois se prononçant en langue mandarine *t'ong* et qui signifie « garçon au dessous de 15 ans ». Primitivement de tels enfants semblaient dignes et capables, par suite de leur pureté naturelle, de recevoir la divinité en eux. Mais des jeunes filles et enfin des adultes, après des rites de purifications, prenaient leur place. Actuellement ce sont surtout des femmes (*ba dong* « dames médium ») qui font fonction de médium au Vietnam. Le culte de la Sainte Mère Céleste par exemple échoit à des femmes « vouées au célibat depuis que, très jeunes, elles ont manifesté certains dons médiumniques » (p. 65, texte cité par l'auteur). Mais il y a des cultes comme les cérémonies violentes de la secte de Tran-Hung-Dao (p. 58), qui sont réservés aux hommes médiums.

La dame-médium brûle des bâtonnets d'encens en honneur des génies, assise devant un tabouret en face de l'autel sur lequel sont placés une tasse, un flacon d'alcool, un coffret à bétel et un miroir (pl. 9, 10, 12-13, 17, 23, 43). Elle favorise son entrée en transe en mangeant du bétel, en fumant des cigarettes, en buvant de l'alcool. Un chanteur et des musiciens jouent sans arrêt. La médium cache sa figure avec ses mains, on lui couvre la tête d'un voile rouge qui indique qu'elle « entre dans un autre monde, celui de l'invisible » (p. 12 et note 3). « La musique et le chant, étrangement pressants, créent une atmosphère énervante, et, l'encens, le parfum des fleurs, l'ambiance de la foule des spectateurs aidant, la médium... est dans les conditions optima pour recevoir en elle le génie. Au bout d'un moment... sa tête et son corps entrent dans un mouvement de rotation. Le génie est sur le point de prendre possession de sa « monture ». Quand cette action est faite, la médium arrête les mouvements déréglés de sa tête et de son corps et signale avec ses mains la divinité qui est entrée en elle (p. 13-14). Alors les assistantes apportent le costume spécial du génie. Maintenant habillée comme celui-ci, elle croit avoir abandonné sa personnalité. Elle est la divinité même ; elle danse la danse de celle-ci. C'est la divinité qui parle, fait des présages et donne des conseils par la bouche du médium. Il s'entend de soi-même que pour les hommes médiums tout se déroule de la même façon.

La vocation de médium est contraignante. Elle peut se produire de toute sorte de manières, par exemple à l'occasion d'une maladie, d'une cérémonie religieuse. Un informateur de l'auteur, M. Th., lui-même médium, se sentit à l'âge de 25 ans, dans un temple, « comme ivre, sa tête commença à dodeliner, son visage s'empourpra, il perdit presque la notion de sa personnalité... Le médium qui officiait à l'autel se tourna alors et dit que le génie s'était emparé de Th. » (p. 23). Il est considéré comme fort dangereux de ne pas obéir à l'appel des génies (p. 27).

L'initiation s'étend sur un temps prolongé. D'abord on invoque, devant le candidat en transe, les noms de divinités l'un après l'autre. Il les écoute impassiblement jusqu'à ce qu'il réagisse à l'appel d'un certain nom. Ce nom désigne le génie qu'il incarne. On lui apporte les vêtements caractéristiques de celui-ci et il se met à danser et gesticuler aux pas et aux gestes de la divinité qui le possède. D'autres épreuves suivent cette première phase d'initiation. Par une cérémonie spéciale le candidat doit être confirmé comme « soldat ». Dans une dernière phase, le nouveau médium, maintenant reconnu par les esprits, est obligé de faire le tour des grands temples du pays pour se faire connaître de toutes les divinités.

M. Durand se demande si les médiums sont sincères et s'ils ont vraiment la sensation que le génie pénètre en eux. Mais il nous semble que la question posée

ainsi est peut-être d'intérêt secondaire. S'il y a des moments — surtout dans les premières années de sa carrière — où le médium est transporté dans l'oubli total de sa personnalité, se sentant identifié avec une puissance sortie de l'au-delà, il y en a certainement d'autres où il est plus ou moins conscient de son milieu réel. Ce qui importe plus que la qualité subjective de la transe, c'est le fait qu'il est l'opérateur d'une cérémonie, d'un rite, réglé et fixé par la tradition.

Les médiums ont de nombreuses divinités, « un panthéon de génies peu connus ou plutôt peu étudiés jusqu'ici » (p. 7) et qui est en dehors des divinités des grands systèmes religieux. A sa tête se trouvent les trois Saintes Mères, la Sainte Mère du Ciel, la Sainte Mère des Eaux et la Sainte Mère des Hautes Régions qui règne sur les régions boisées (p. 30). Elles sont les filles du Yu-houang, de l'Auguste de Jade du taoïsme, mais celui-ci semble totalement effacé.

L'auteur suppose que la mythologie des *dong* (médiums) repose « sur de très antiques croyances en la Déesse-mère qui était la source de toute vie » (p. 45). « La Déesse-mère donneuse de toute vie, celle qui était en même temps céleste, aquatique et terrestre, qui distribuait ou arrêtait les pluies, favorisait ou non les récoltes, donnait la santé ou la mort. Cette Déesse-mère s'est scindée en trois Déesses-mères, puis dans un grand nombre d'avatars dont les pouvoirs sont à peu près semblables » (*ibid.*).

Ces trois Saintes Mères primordiales ne s'incarnent pas directement dans les médiums (nous rappelons qu'en Chine les grands dieux comme Kouan-ti, d'ordinaire, ne s'incarnent pas non-plus). Mais les avatars, la Mère-déesse du Ciel, la Mère-déesse des Eaux, la Mère-déesse des Hautes Régions — auxquelles il faut ajouter une quatrième, la Mère-déesse des Montagnes — descendent en les médiums. Suivent dans la hiérarchie les cinq Grands Mandarins et une série graduée de divinités jusqu'aux jeunes demoiselles et aux jeunes garçons, tous morts en bas âge et admis à vivre auprès des déesses dans les temples (p. 31-32). D'innombrables génies existent encore dans les croyances des *dong*.

Les divinités sont célébrés dans les *van chau*, chants d'invocation, chants liturgiques, hymnes (p. 29, 34). Ils sont chantés aux séances de médiums, accompagnés de musique et choisis selon le génie incarné. M. Durand en mentionne 24 ; il donne un résumé analytique du contenu de chacun d'eux. Le texte vietnamien en est reproduit p. 222-264 et en caractères chinois p. 266-327.

Ces hymnes commencent en général en invoquant le nom de la divinité, ils la décrivent physiquement, dépeignent ses gestes, etc., racontent son histoire et sa légende. On lui demande paix, bonheur, longévité et des réponses aux questions que les fidèles lui poseront. Il est à noter que, pendant le chant, le médium mime l'allure de la divinité implorée.

Les cultes de médium que M. Durand décrit se divisent visiblement en deux catégories (bien qu'il n'insiste pas expressément sur ce fait). Ce sont d'abord des séances de médium d'un caractère plus ou moins privé, et ensuite de grandes manifestations populaires qui se font dans des sanctuaires célèbres.

Or, en général, la fonction de médium a passé des garçons qui l'accomplissaient primitivement aux adultes et parmi ceux-ci aux dames de la bourgeoisie aisée. D'ailleurs le culte demande des dépenses considérables qui supposent une certaine fortune ; déjà les costumes des médiums sont coûteux et la médium doit disposer de toute une garde-robe pour être à même de s'habiller à la façon de chaque génie qui consentira à descendre en elle (p. 14, n. 1).

M. Durand constate que, parmi les dames qui s'adonnent à ces cultes et qu'il connaît personnellement, « aucune ne présente un état véritable de déséquilibre nerveux », mais « en examinant de plus près leurs situations, on s'aperçoit pourtant

qu'elles ont toutes une vie sentimentale troublée » (divorcées, veuves, épouses sans descendance, amoureuses déçues, etc.) (p. 11). D'ailleurs, au Vietnam, on considère souvent ces séances « comme des jeux destinés à satisfaire les caprices de femmes gâtées » (p. 15).

L'auteur dit expressément que « ces sectatrices ne doivent pas être confondues avec de *véritables* (c'est moi qui souligne) *ba-dong* (dames médiums). Nous retrouvons sous l'aspect confus présent la distinction lointaine entre médium d'une part et sorcier, chaman, ou *dong* d'autre part. Le rôle de meneur de jeu de ce dernier s'est plus ou moins effacé alors que celui des médiums est devenu de plus en plus indépendant du sorcier » (p. 11-12).

Le côté populaire des cultes, la croyance des foules, se manifeste dans les cérémonies de médiums dans les temples et lors des fêtes annuelles. Ainsi, au début de l'été, au quatrième mois lunaire, au temps des pluies, des inondations et des épidémies, les médiums ont la charge de conjurer ces calamités en incarnant par exemple les cinq Grands Mandarins.

A la fin de l'été, au septième mois lunaire, qui est voué aux morts, ils ont pour fonction d'établir des relations avec le monde des trépassés et de les réconcilier avec les vivants. Car les défunts peuvent être une source de malheur pour leur postérité, surtout quand leur culte est négligé. Anciennement, le médium « dans lequel l'esprit méchant pénétrait, de lui-même ou invoqué par les sorciers, ...et devenu l'esprit lui-même, était tué » (p. 21). L'auto-mutilation de la figure, de la poitrine, etc., pratiquée par la secte de Tran-Hung-Dau rappelle cette coutume cruelle (p. 21-22).

Au huitième mois lunaire les pèlerins et des médiums affluent au temple de Den Ghenh, situé sur la rive gauche du Fleuve Rouge, non loin du Pont Doumer. Devant le temple, les eaux du fleuve tournent en violents tourbillons qui assaillissent la berge sur laquelle se dresse le temple. L'endroit semble prédestiné pour le culte d'une divinité aquatique. Il est dédié à la Sainte Mère des Eaux. Le 5e jour du mois, la maîtresse *dong* entourée de ses disciples se rend au milieu du fleuve dans une barque. Elle est habillée en blanc, couleur de la Déesse des Eaux. Devant l'autel, établi à la proue, elle incarne le Grand Mandarin, troisième fils du Roi des Eaux. Anciennement, incarné dans un mandarin de la région, il avait aidé le peuple contre les esprits malfaisants et les serpents venimeux. On lâche une abondance d'objets votifs de la barque dans le fleuve ; on croit que le courant les apporte au Roi des Eaux.

Le culte du héros national divinisé Tran-Hung-Dao qui, en 1288, avait chassé l'armée mongole envoyée par Koubilaï, est décrit, d'une façon il est vrai tendancieuse, dans des textes français, le premier de 1942 et le second de 1928, cités par M. Durand et destinés à montrer « la manière de « reportages » d'autrefois sur les faits religieux de Vietnam » (p. 57, note). Ils contiennent tout de même quelques faits intéressants. Ainsi Tran-Hung-Dao avait condamné à mort un traître au service des Mongols, Pham Nhan. Celui-ci demanda la grâce d'un dernier repas avant d'être exécuté. Tran-Hung-Dao lui fit servir un plateau de linges maculés de sang menstruel. Pham-Nhan devenu un esprit malfaisant se vengea en troublant les fonctions périodiques des femmes. Les médiums de Tran-Hung-Dao procèdent à des exorcismes pour les libérer du mauvais génie. S'ils réussissent, la patiente guérie doit appuyer sa main ouverte sur une feuille de papier. On suit les contours avec un pinceau à l'encre de Chine. Ce tracé est considéré comme la signature de l'esprit affirmant la délivrance (p. 59 et 61-62).

L'ouvrage de M. Durand présente avant tout un riche recueil d'observations attentives, avec une abondance de détails. Nous n'en n'avons tiré que quelques-unes. Il ne donne que sobrement des interprétations. Le livre, indispensable à

qui s'intéresse aux cultes d'Extrême-Orient autres que ceux des religions officielles, fournit une collection de matériaux qui sont une matière première pour des études futures.

Nous n'avons pas trouvé d'article « Lieou Yi » dans *Ts'eu-hai*, contrairement à ce que l'auteur indique p. 38, note 3 ; mais il y a une biographie de ce personnage légendaire dans *Ts'eu-yuan*. La référence du *Texte littéraire, Appendice V* (p. 65-66), n'est pas indiquée. Il est certainement extrait de la publication de Thienh-Dinh (voir p. 68, *Bibliographie*).

G.G.H. DUNSTHEIMER.
C.N.R.S.

NUFFIELD COLLEGE CONFERENCE ON THE SOCIOLOGY OF RELIGION

24-27 march 1961

At the invitation of the Warden and Fellows of Nuffield College, a number of scholars working on the sociology of religion were able to meet in Oxford to discuss their work and the problems of international collaboration in their field. To the regret of the participants, Professor Gabriel Le Bras — Chairman of the Sub-Committee on the Sociology of Religion of the International Sociological Association — was prevented by his duties as Dean of the Faculty of Law and Economics of the Sorbonne from attending. We were fortunate enough, however, to secure the presence of Professor Pierre De Bie, Executive Secretary of the International Sociological Association. As a number of the participants were members of the I.S.A. Sub-Committee on the Sociology of Religion, the Conference enabled them to advance the work of that group.

The following papers were presented : (It is intended to publish some of them in Number 12 of *Archives de Sociologie des Religions*). H. Desroche : « Marxism and Religion» ; Father E. Vogt : «Religious and Ideological Bias in the Sociology of Religion » ; Professor W.F. Wertheim : « Religious Reform Movements in South and South-East Asia » ; Professor M. Lizcano : « Industrialisation and Laicization in a contemporary Catholic Society » ; Professor S.S. Acquaviva : « Recent Researches in the Sociology of Religion in Italy » ; Father Fr. Houtart: « The Effects of social Change on Religion in Latin America » ; Professor C.Y. Glock : « Recent Work on the Sociology of Religion in the U.S.A. » ; M.F.-A. Isambert, « Recent Work on the Sociology of Religion in France ».

The participants felt under some obligation to carry out the mandate of those who attended the informal sessions on the Sociology of Religion at the Third and Fourth World Congresses of Sociology, at Amsterdam and Stresa respectively. The I.S.A. having already provided ample place for the Sociology of Religion on the programme for the Fifth World Congress of Sociology, those at the Conference discussed a tentative programme and asked Dr. N. Birnbaum and M.F.-A. Isambert to assist Professor Le Bras in organising it. Further, Father E. Vogt was asked to explore the possibilities of publishing an anthology of recent European work in the sociology of religion, as a complement to Professor Glock's forthcoming anthology on sociological studies on religion in the U.S.A. Professor W.F. Wertheim and Dr. W.M. Watt undertook, additionally, to explore the possibilities of an anthology of sociological studies of comparative religion. Finally, Professor H. Desroche and Professor D. Goldschmidt agreed to assume respon-

sibility for soliciting, synthesising and formalising proposals on an international research project in the sociology of religion, to be presented to a larger group of colleagues at the Washington Congress.

A list of the participants at the Nuffield College Conference :

Professor Dott. Sabino Samele Acquaviva, Via Altinate 16, Padova.

Dr. Norman Birnbaum, Nuffield College, Oxford.

Professor Pierre De Bie, International Sociological Association, 116, rue des Flamands, Louvain.

Professor Henri Desroche (Ecole Pratique des Hautes Etudes), College Coopératif, 18 bis, avenue Hoche, Paris 8e.

Professor Charles Y. Glock, Survey Research Center, University of California, Berkeley 4, California.

Father Dr, Walter Goddijn, O.F.M., Katholiek Sociaal-Kerkelijk Institut, Regionaal Bureau Rotterdam, Noordsingel 40c, Rotterdam.

Professor Dr. Dietrich Goldschmidt, Vogelsang 4, Berlin-Dahlem.

Father François Houtart, Centre de Recherches Socio-Religieuses, 5, rue Guimard, Bruxelles 4.

M. F.-A. Isambert, Groupe de Sociologie des Religions, Centre d'Etudes Sociologiques, 82, rue Cardinet, Paris 17e.

The Rev. Roy Lee, Nuffield College, Oxford.

Professor Manuel Lizcano, Columela 10, Madrid 1.

Father Edvard Vogt, Christiesgate 16, Bergen.

Rev. W. Montgomery Watt, Ph. D., The Muir Institute, 6, Buccleuch Place, Edinburgh 8.

Professor Dr. W.F. Wertheim, Stadionkade 12II, Amsterdam.

Norman Birnbaum.
Nuffield College,
Oxford.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1 ACQUAVIVA (Sabino S.).

The psychology of dechristianisation in the dynamics of the industrial society. (La psychologie de la déchristianisation dans la dynamique de la société industrialisée.) *Social Compass*, 1960, 3, 209-25.

Version anglaise du rapport présenté à la VI[e] Conférence internationale de Sociologie religieuse de Bologne.

2 ACQUAVIVA (Sabino S.).

La sociologia religiosa. Cenni introduttivi. (La sociologie religieuse, introduction). *Rassegna italiana di Sociologia*, avril-juin 1960, 95-99.

Dans cette brève introduction aux articles de J. Maître, Paolo Tufari, Luciano Potesta (cf. infra, n° 78, 118 et 93) l'auteur traite de la spécificité de la sociologie religieuse. Celle-ci se trouve au carrefour des grands problèmes de la sociologie générale et des sciences religieuses, au premier rang desquelles l'histoire des religions. Le thème commun à toute sociologie des religions est toujours plus ou moins la grande crise contemporaine des religions.

3 ALESSANDRINI (Mario).

Les « Fidèles d'Amour ». *Cahiers d'Etudes Cathares*, automne 1960, 10-21.

La secte se rattache par des liens assez étroits aux autres mouvements mystiques de l'époque dans leur lutte contre l'Eglise corrompue, particulièrement les Templiers (d'après l'A.). « Leur suprême aspiration était la reconstitution de l'Empire, et leur organisation secrète se rattachait aux vicaires impériaux, dans cette période de vacance de l'Empire » (20). L'A. fait de Dante un adepte des « Fidèles d'Amour » (18).

4 ANDO (Shin).

Sociology of religion in post-war Europe. (La sociologie religieuse en Europe depuis la dernière guerre) (en japonais). *Japanese Sociological Review*, juill. 1960, 109-20.

Bilan sommaire de la situation de notre discipline en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Allemagne, en Autriche et aux Etats-Unis. Un résumé en anglais accompagne l'article.

5 BARON (Salo W.).

Qui est Juif ? Quelques considérations historiques. *L'Arche*, nov. 1960, 49-51 et 97-99.

Dans le cadre de l'enquête lancée par le président Ben Gourion (voir n° 142), le professeur Baron recherche dans l'histoire le sens du mot juif. A une situation relativement simple a succédé, depuis l'émancipation de 1791, la notion de « citoyen de confession mosaïque ». Mais celle-ci n'a jamais réussi à vider le Judaïsme de son contenu ethnique. La confusion entre l'aspect religieux et l'aspect national, que l'on constate en Russie et en Europe Centrale (en Tchécoslovaquie, plus de 800 000 citoyens se déclarent de confession israélite et la moitié d'entre eux affirment appartenir à la « minorité nationale juive »), cette confusion se renouvelle en Israël, où certains loyaux citoyens ne s'intéressent ni à la religion juive, ni au peuple juif. L'auteur pense qu'il est impossible de définir le « Judaïsme » uniquement par des critères objectifs. Il faut faire entrer en jeu les facteurs subjectifs, en particulier la volonté de l'individu ou celle de ses parents.

6 BAYER (A.E.) et KŒBBEN (A.J.F.).

De Lou-Mensen ; Sociografie van een Afiwjkende Religieuze Groep. (Le peuple

de Lou ; sociographie d'un groupe religieux exceptionnel). *Sociologisch Bulletin*, 1959, 3, 76-98.

Résultats d'une enquête parmi les disciples de Lou, un ancien pêcheur qui déclare être Dieu, « le Christ en chair et en os ». La secte a ses disciples principalement à Amsterdam, au nombre de 400 à 500. La personne de Lou, sa vie, l'attitude à son égard, son message, les éléments millénaristes, sont au nombre des sujets discutés ; en revanche, on note l'absence de rituel et de prescriptions morales séparées ; l'antagonisme à l'égard des églises officielles. La vie du groupe, tel qu'il peut être observé dans les grandes assemblées publiques et dans les petites réunions intimes ; le climat des réunions (ouverture, sobriété, absence de *mysterium tremendum* et d'extase), la structure du groupe (hiérarchie en formation dans la période même où l'observation fut faite) ; les symboles ; l'origine sociale des membres du groupe. En conclusion, les auteurs se demandent ce qui attire le plus les membres de la secte, pourquoi et comment les gens deviennent membres, l'intensité de la croyance, l'« engagement » (au sens de Festinger) des membres, l'avenir du groupe.

7 BENNIGSEN (Alexandre) et QUELQUEJAY (Chantal).

Le problème linguistique et l'évolution des nationalités musulmanes en U.R.S.S. *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, avril-juin 1960, 31, 418-465.

Les auteurs constatent que la politique linguistique soviétique a eu pour résultat de diviser les musulmans soviétiques et de les isoler de la communauté musulmane non-soviétique. Par contre la politique économique tend à provoquer une unification économique et culturelle au sein du monde soviétique.

8 BERGER (Peter L.).

Christliche Gemeinschaft und moderne Gesellschaft. (Communauté chrétienne et Société moderne). *Lutherische Rundschau*, juil. 1960, 1, 19-29.

L'auteur analyse la notion de Communauté dont il envisage les divers sens possibles en résumant les positions de M. Weber et de Tönnies. Pose en terminant le problème de la Communauté sous son angle théologique.

9 BIROU (Alain).

Intégration sociale, déchristianisation et pastorale. *Social Compass*, 1960, 8, 227-48.

Analyse de quelques causes majeures de la « malintégration » des sociétés actuelles et des attitudes pastorales qu'il convient d'adopter face à des hommes de plus en plus asservis aux techniques et « de moins en moins intégrés socialement à de l'humain ou à des valeurs humaines ».

10 BLEEKER (C.J.).

The future task of the history of religions. (La tâche future de l'histoire des religions). *Numen*, déc. 1960, 221-34.

Contribution présentée à l'assemblée générale de l'I.A.H.R. à Marbourg en septembre 1960. En sa qualité de président général de cet organisme, C.J.B. esquisse une confrontation méthodologique au plan international et évoque les nouvelles perspectives qui s'ouvrent à l'histoire des religions, en particulier au plan de la rencontre avec des spécialistes des pays orientaux.

11 BLUM (B.S.) et MANN (J.H.).

The effect of religious membership on religious prejudice. (L'effet de l'appartenance à un groupe religieux sur les préjugés religieux). *Journal of Psychology*, août 1960, 97-102.

Généralisations à partir d'une enquête portant sur 125 étudiants « undergraduated ». Les échelles de « préjugés » sont des adaptations de celles de Levinson et Stanford sur l'antisémitisme. Les conclusions donnent plus d'antisémitisme chez les membres d'un groupe religieux ; moins de préjugés à l'égard du catholicisme et du judaïsme chez les catholiques et les juifs eux-mêmes que chez les autres.

12 BRACKMANN (R.W.).

Der Umbanda-Kult in Brasilien. (Le culte Umbanda au Brésil). *Staden-Jahrbuch*, 1959-60, 157-73.

Issu du mélange d'éléments chrétiens, africains et indiens, le culte Umbanda, aujourd'hui en plein développement et comptant plusieurs millions de fidèles, parmi lesquels de nombreux Blancs, semble devoir être considéré, sociologiquement, non plus comme une secte, mais comme une véritable religion, aux bases dogmatiques et cultuelles solidement établies.

13 BRIEFS (Goetz).

Attente du salut et collectivisme. *La Table Ronde*, juillet-août 1960, 103-116. (Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac).

Le collectivisme, en tant que théorie sécularisée du salut, pourrait s'apparenter à une forme tardive du pélagianisme occidental, pour lequel l'homme se sauve par ses propres forces. Mais la disparition de l'image du monde basée sur la religion aboutit à une société totalitaire qui intègre tous les attributs de la religion.

14 BURNIER (Roger).

Problème de l'autonomie des jeunes Eglises. *Le monde non chrétien*, 53-54, janvier-juin 1960 (sorti en nov. 1960), 3-10.

Une Eglise est toujours « christonome » et se place dans le contexte de la catholicité, donc d'une autonomie par là même restreinte. Les problèmes posés par l'autonomie sont les suivants : la crainte des erreurs que peut commettre la jeune Eglise, la position du missionnaire, les limites des barrières dénominationnelles, l'expression vraiment autochtone de la vie chrétienne.

15 CAMERON (J.M.).

Catholicism and political mythology. (Catholicisme et mythologie politique). *Cross Currents*, X, 1960, 4, 353-62.

Mal informée par la grande presse, aveuglée par un certain nombre de « mythes » politiques, la masse des catholiques a, dans sa grande majorité, perdu toute capacité d'émettre un jugement personnel et objectif sur les réalités historiques auxquelles elle se trouve sans cesse confrontée et, à plus forte raison, d'assumer une attitude politique libre et consciente.

16 CARRIER (H.).

Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses. *Social Compass*, 1960, 2, 139-60.

Analyse de la théorie des « groupes de référence » et illustration de son application pratique dans le domaine de la sociologie religieuse, et plus particulièrement dans l'étude systématique des attitudes religieuses collectives.

17 CATANE (Moché).

Qui est Juif ? *L'Arche*, nov. 1960, 52-57 et 101.

Le Président Ben Gourion a adressé à une cinquantaine de personnalités juives une lettre leur demandant leur avis sur « la procédure (à suivre) pour l'inscription à l'état-civil des enfants de mariage mixte dont les deux parents — le père juif et la mère non-juive — désirent inscrire leurs enfants comme juifs ». A cette question, qui pose le problème fondamental de la nature du « Judaïsme », 45 personnes ont répondu, dont plus de la moitié sont des rabbins. On peut classer ces réponses en cinq catégories : les intransigeants (10) et les traditionalistes modérés (20), qui refusent l'inscription, les « nationaux » (6), qui font de même pour respecter les « usages », les « neutres » (3), enfin les « antitraditionalistes » (7), qui admettent l'inscription. Le risque est d'aboutir à une distinction entre « nation » juive et « confession » juive. Comme on le voit, bien peu nombreux sont ceux qui l'acceptent.

18 CHELINI (Jean).

Sociologie religieuse : science sacrée ou discipline profane ? *Signes du Temps*, oct. 1960, 22-4.

L'analyse des différentes conceptions qui, au-delà des querelles de mots, s'expriment et s'affrontent dans quelques articles et ouvrages récents, permet à l'A. de conclure que « la différence entre la sociologie religieuse et la sociologie ne se situe pas au niveau de la recherche, mais au niveau de l'application ».

19 CHOPRA (P.N.).

Rencontre de l'Inde et de l'Islam. *Cahiers d'Histoire mondiale*, VI-2, 1960, 370-9.

Deux conquêtes de l'Islam en Inde : celle des Arabes en 712 et celle, trois siècles plus tard, des Turco-Afghans, qui imposa l'Islam en tant que force politique, provoquèrent l'affrontement d'un monothéisme intransigeant avec les religions indiennes. Il en découle une renaissance culturelle et religieuse de l'Inde d'où sortent et se renforcent l'idée d'égalité pour tous les hommes devant Dieu et celle, au-delà des multiples divinités, de l'unicité divine. De nombreuses sectes essayent d'harmoniser Hindouisme et Islam et de trouver un terrain d'entente. Une deuxième conséquence fut de rétablir le contact entre l'Inde et le monde extérieur. Toutefois la réaction populaire indienne se traduit par un renforcement du système des castes. En dépit de conversions assez nombreuses, l'Islam n'a pas modifié en profondeur les usages et les pratiques religieuses de ses adeptes indiens.

20 CUNY (P.).

Diaspora chrétienne en Afrique du Nord. *Social Compass*, 1960, 3, 249-66.

Aperçu historique de la présence chrétienne au Maghreb et rappel des problèmes sociaux et religieux que posent les rapports des

minorités chrétiennes avec la majorité musulmane.

21 DE JONG (P..)

De Ademahling der ned. Herv. Kerk. (La respiration de l'Eglise réformée hollandaise). *Sociologisch Bulletin*, 1960, 1, 9-61.

L'auteur essaie de comparer les hauts et les bas de la vie ecclésiastique hollandaise dans la première partie du XX^e siècle, et le nombre des bénéfices, des ministres et des postes vacants dans l'Eglise réformée dans les 11 provinces des Pays-Bas. Pendant la première partie du XX^e siècle de grands changements démographiques et ecclésiastiques se sont produits, par suite du développement de l'industrialisation et de l'importance prise, en conséquence, par l'ouest du pays (Randstad). Des phénomènes secondaires se sont également manifestés : création de centres d'industrie secondaire dans la périphérie du pays, dépopulation de certaines provinces rurales et augmentation du nombre des gens qui ont perdu tout contact avec l'Eglise.

On se demande comment le système paroissial de la Réforme, avec ses 1 800 paroisses et ses 1 400 bénéfices (1899), a réagi devant ces changements. Jusqu'en 1957 on peut à peine parler d'une politique systématique. Il faut attendre cette date pour trouver quelque compréhension de ces problèmes dans l'Eglise. Cependant on ne peut parler encore d'une plus grande mobilité ecclésiastique dans les sections rurales dépeuplées. L'Eglise se révèle incapable de soutenir le rythme des changements sociaux.

Cartogrammes et graphiques.

22 DELARUELLE (Etienne).

Le Catharisme en Languedoc vers 1200. *Annales du Midi*, avril 1960, 149-167.

L'auteur se livre à quelques réflexions sur le Catharisme en Languedoc au début du XIII^e siècle. Nombreux points d'interrogation. Propose un questionnaire d'enquête sur ce sujet, dans lequel les éléments sociologiques ne sont pas oubliés.

23

Des chrétiens dans la guerre d'Algérie. *Informations catholiques internationales*, 15 nov. 1960, 17-24.

Recueil de témoignages émanant de jeunes soldats du contingent.

24 DETHAN (Georges).

Pour le tricentenaire du Traité des Pyrénées. Nationalisme et idée de Croisade au XVII^e siècle. *Revue d'Histoire Diplomatique*, oct.-déc. 60, 289-97.

Prenant la suite des Croisades pour reconquérir les Lieux Saints, l'idée d'une expédition punitive contre les Turcs, maîtres de Byzance, n'a cessé d'être une idée-force de l'Europe d'avant 1789. Le traité des Pyrénées lui-même n'est qu'une étape de la pacification de l'Europe qui permettrait de diriger vers l'Orient les forces des princes réconciliés, au delà des guerres de Religion, dans le « Grand Dessein », et de canaliser vers d'autres théâtres d'opération « plusieurs sortes de gens auxquels les mains démangent » (291).

25 DOHEN (Dorothy).

Religious practice and marital patterns in Puerto Rico. (Pratique religieuse et types matrimoniaux à Porto Rico). *The American Catholic Sociological Review*, XX, 3 (fin 1959), 203-218.

Le mariage par simple consentement mutuel étant à Porto Rico une institution séculaire, il n'est pas évident qu'il soit un signe d'irréligion. Une enquête portant sur deux « barrios » d'une commune (476 couples) montre une plus grande pratique religieuse chez les couples légalement mariés. Mais l'auteur fait ressortir que ce fait, caractérise des *différences individuelles* à l'intérieur d'une aire restreinte. Il resterait à savoir si, entre des communes ayant des taux de mariages « consensuels » différents, on trouverait des différences appréciables dans la pratique religieuse.

26 DOUGLASS (T.B.).

Ecological changes and the church. (Transformations écologiques et Eglises). *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nov. 1960, 80-88.

Au cours de ces réflexions, à caractère surtout pastoral, sont évoquées diverses transformations non seulement écologiques, mais socio-économiques et socio-ethniques. L'effort des Eglises semble avoir souvent porté davantage sur l'extension numérique et la prospérité matérielle que sur l'adaptation aux structures nouvelles de population.

27 DRAGUE (Georges).

A propos des Aïssaoua. *L'Afrique et l'Asie*, 3^e trim. 1960, 3-12.

Créée au Maroc à la fin du XV^e siècle, la confrérie religieuse musulmane des Aïssaoua garde dans ses rites et ses prières de curieuses

survivances de rites animistes nègres, plus exactement soudanais. Taxée d'hétérodoxie et d'obscurantisme de la part des milieux musulmans évolués, la secte est aujourd'hui en décadence.

28 DREYFUS (F.G.).

Vocation et limites d'une sociologie du protestantisme en France. *Social Compass*, 1960, 2, 177-85.

Aperçu de la situation actuelle de la recherche sociologique en terrain protestant complété d'une note sur la statistique du protestantisme français.

29 DUERKSEN (Roselle Reimer).

Doctrinal Implications in Sixteenth Century Anabaptist Hymnody. (Implications doctrinales dans les cantiques anabaptistes du XVI[e] siècle). *Mennonite Quarterly Review*, janv. 1961, 38-49.

La Réforme a utilisé le cantique pour répandre ses idées dogmatiques. Aussi l'auteur tente-t-il de retrouver les grandes particularités de la réforme anabaptiste dans les recueils de chants du XVI[e] siècle. Article bien mené et particulièrement suggestif. On y trouve, en somme, ce qui représentait les croyances vivantes du mouvement envisagé.

30 DUNN (S.P.).

The Roman Jewish Community : a study in historical causation. (La communauté juive de Rome. Etude d'une causalité historique). *The Jewish Journal of Sociology*, nov. 1960, 185-201.

Origines, évolution, situation actuelle et degré d'intégration sociale d'une des plus anciennes communautés juives d'Europe.

31 EBERSOLE (Luke).

Religion and Politics. (Religion et politique). *The Annals of the American Academy of political and social science*, nov. 1960, 101-11.

Analyse des influences exercées sur le comportement politique, et en particulier sur le comportement électoral des citoyens américains par l'appartenance soit au groupe majoritaire protestant, soit aux groupes minoritaires catholiques et juif.

32 FABRO (Cornelio P.).

L'atteismo costruttivo come caratteristica della irreligiosità contemporanea. (L'athéisme constructif comme caractéristique de l'irréligiosité contemporaine). *Euntes Docete*, juil. 60, 3-39.

D'abord phénomène individuel ou d'extension restreinte, l'athéisme, dont l'A. étudie les différentes nuances, en particulier « l'athéisme constructif de Marx-Engels » —, devient un phénomène social par son extension de plus en plus vaste et par la « restriction ou la privation complète du droit de manifester ses convictions propres » (3).

33 FERREIRA DE CAMARGO (C.P.) et LABBENS (J.).

Aspects socio-culturels du spiritisme au Brésil. *Social Compass*, 1960, 5-6, 407-430.

Les auteurs étudient le spiritisme brésilien dans ses rapports avec les cultures des diverses classes sociales et des grandes régions géographiques du pays. Ils distinguent le spiritisme d'origine afro-brésilienne (Umbanda et Quimbanda) et celui d'inspiration française qui se réclame d'Alain Kardec. Il existe une continuité entre ces trois formes. Les classes inférieures adhèrent volontiers aux spiritismes afro-brésiliens. Les classes moyennes préfèrent le Kardécisme que les classes supérieures commencent à admettre dans sa variante anglo-saxonne de *spiritualism*. Les auteurs étudient le succès grandissant de la religion spirite et lui trouvent des explications dans son caractère volontariste et dans l'accent qu'il met sur la notion de progrès. Le Catholicisme, en s'urbanisant et en abandonnant certaines fonctions (consolation, protection, guérison), a favorisé sa diffusion d'une certaine manière.

34 FORD (T.R.).

Status, residence, and fundamentalist religious beliefs in the Southern Appalachians. (Situation sociale, résidence et croyances religieuses fondamentalistes dans les Appalaches du Sud). *Social Forces*, oct. 1960, 41-49.

La région étudiée fut jadis un terrain typiquement favorable aux sectes. Or, à l'heure actuelle, le caractère de zone-frontière a disparu. Dans l'évolution qui en résulte, le schéma bi-polaire église-secte s'avère inadéquat, chaque caractère de la secte type évoluant à sa manière. Le « fondamentalisme » (littéralisme bibliciste, crainte de Dieu, rigorisme), d'après une enquête sur 1.466 personnes, en ville comme à la campagne, varie avec le niveau social, l'urbanisation, l'instruction (covariante négative). Néan-

moins, la persistance de caractéristiques fondamentalistes dans tous les milieux remet en question les principes du fonctionalisme (ou du moins des formes les plus élémentaires du fonctionalisme).

35 FREUND (Andréas).

Un kibboutz à Pardailhan. *L'Arche*, oct. 1960, 22-27 et 73.

Une journée dans une communauté du genre kibboutz organisée à Pardailhan (Hérault), par un groupe de parisiens détachés d'une église « janséniste ». Le fondateur s'est converti au Judaïsme, les autres membres de l'expérience sont judaïsants. Le groupe a relevé un village abandonné ou presque. Cette tentative en est à sa deuxième année. L'auteur exprime de sérieuses réserves sur ses aspects religieux.

36 FUERSTENBERG (F.).

Kirchenform und Gesellschaftsstruktur. (Organisation ecclésiale et structure sociale). *Sociologisch Bulletin*, 1960, 3, 100-112.

La recherche empirique en sociologie du protestantisme n'a pas seulement à comprendre les attitudes religieuses, mais devrait aussi inclure une analyse institutionnelle de l'Eglise. Comme support conceptuel pour cette tâche, trois types de structures d'Eglise sont établies en rapport avec les formes d'interaction et le degré d'institutionalisation : 1) « Bruderschaftskirche » (Eglise groupe primaire) ; 2) « Verbandskirche » (Eglise comme association volontaire politiquement indépendante, avec doctrine et hiérarchie institutionnalisées) ; 3) « Volks »- ou « Staatskirche » (Eglise fortement institutionalisée, fortement reliée à l'Etat). L'auteur montre comment ces types correspondent à différentes périodes dans l'histoire du christianisme. Bien que la Réforme ait renforcé les contacts primaires et l'individualisme, en Allemagne, les structures de l'Eglise et de l'Etat restèrent fortement dépendantes. Le développement de la société moderne avec son pluralisme de valeurs met la « Staatskirche » et la « Volkskirche » en question. L'auteur analyse les conséquences de cette évolution et montre comment la « Verbandskirche » semble correspondre le mieux avec la structure sociale moderne.

37 GELLNER (Ernest).

Allah and Caesar. (Allah et César). *The Hibbert Journal*, oct. 1960, 54-58.

Les conflits entre les croyances de l'Islam et les attitudes que les nécessités de la politique internationale obligent les gouvernements islamiques à adopter. Les dirigeants musulmans semblent peu désireux de s'en occuper.

38 GIRAULT (René).

La Parole dans l'Eglise d'aujourd'hui. *Parole et Mission*, juill. 1960, 409-33.

Article consacré à l'évolution de l'évangélisation en France depuis la fin du siècle dernier et, plus particulièrement, aux moyens et au vocabulaire que le renouveau apostolique emprunte de nos jours pour que le Message continue d'être annoncé et d'être reçu dans le monde moderne.

39 GODDIJN (H.P.M.).

The Sociology of religious orders and congregations. (Sociologie des ordres et congrégations religieuses). *Social Compass*, 1960, 5-6, 431-448.

Suggestions pour une étude socio-pastorale des ordres et congrégations du Catholicisme. L'auteur brosse un tableau de l'évolution socio-historique du problème avant de poser quelques questions concernant surtout les conditions sociologiques des vocations aux ordres et congrégations religieux.

40 GODDIJN (W.).

Catholic minorities and social integration. (Minorités catholiques et intégration sociale). *Social Compass*, 1960, 2, 161-76.

Analyse des concepts de minorité numérique et de minorité sociale et leur application aux minorités catholiques des Etats-Unis et des Pays-Bas.

41 GODDIJN (W.).

The sociology of religion and socio-religious research in the Netherlands. (Sociologie des religions et recherche socio-religieuse aux Pays-Bas). *Social Compass*, 1960, 4, 360-9.

Bilan des recherches et aperçu d'ensemble des études entreprises dans le cadre de notre discipline.

42 GREINER (Albert).

Meine Gemeinde. Aus dem Leben der Lutherischen Kirche in Paris. (Ma paroisse. Note sur la vie de l'Eglise luthérienne de Paris). *Lutherische Rundschau*, oct. 1960, 2, 250-52.

Très brève description sociographique de la paroisse de Saint-Ouen, avec quelques renseignements sur la vie religieuse extérieure

de la paroisse ; rien sur la participation au culte ni sur la composition sociologique de la Communauté.

43 GRIFFITH (Gordon).

The revolutionary character of the revolt of the Netherlands. (Le caractère révolutionnaire de la révolte des Pays-Bas). *Comparative Studies in Society and History*, juillet 1960, 452-72.

Analyse des facteurs politiques et religieux qui ont marqué la phase historique décisive de la révolte des Pays-Bas, comprise entre 1572 et 1585, et qui permettent d'affirmer son caractère révolutionnaire.

44 GRIFFITHS (Dom Bede).

Hindouisme et Christianisme. *Parole et Mission*, juill. 1960, 396-408.

Si le Christianisme n'a pas réussi à pénétrer l'esprit religieux de l'Inde, s'il est encore aujourd'hui considéré presque partout comme étranger, la raison est à rechercher essentiellement dans la manière dont l'Evangile fut apporté en Inde, lors de l'expansion de l'empire portugais au XVI[e] siècle, et dans le rapport faussé dès le début entre Christianisme et Hindouisme.

45 GROSCHE (Mgr Robert).

La situation œcuménique en Allemagne. *Istina*, janv.-mars 1960, 7-16.

Rétrospective historique, situation actuelle et perspectives d'avenir du mouvement œcuménique dans l'Allemagne contemporaine.

46 GUCHT (R. van der).

Les problèmes de l'Eglise dans les pays de l'Est. *La Revue Nouvelle*, déc. 1960, 520-6.

L'attitude actuelle à l'égard des catholiques des régimes établis depuis 1945 en Europe orientale et les perspectives de coexistence pacifique entre l'Eglise et ces Etats.

47 HAENDLY (Mgr Wolfgang).

Catholiques et protestants dans l'Allemagne centrale. *Istina*, janv.-mars 1960, 37-42.

Le souci commun de faire face à l'attaque ouverte du matérialisme athée a fait taire les querelles qui opposaient les fidèles des deux confessions au profit d'une collaboration sincère et efficace.

48 HALL (J.O.).

Note on relationships between attitudes toward scientific method and the background of seminarians. (Note sur la relation entre l'attitude à l'égard de la méthode scientifique et les caractéristiques sociales, chez les séminaristes). *Social Forces*, oct. 1960, 49-52.

Résultats d'une enquête sur 333 élèves de première année dans 11 séminaires protestants de la région de Chicago. Le contenu des réponses (manière théorique et pratique d'envisager la méthode scientifique) apporte davantage que les corrélations avec les variables externes.

49 HAMER (J.).

Ecclésiologie et sociologie. *Social Compass*, 1960, 4, 326-39.

« La sociologie élaborera des concepts utilisables en ecclésiologie dans la mesure où la théologie sera en contact avec elle, lui posera des questions précises, exigera d'elle des prestations auxquelles elle ne pourra pas se soustraire... Par rapport à la sociologie, l'ecclésiologie peut sans doute assumer ce rôle que la théologie a joué par rapport à la philosophie, tout au cours de l'histoire ».

50 HARRISON (P.M.).

Church and laity among protestants. (Eglise et laïcat chez les protestants). *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nov. 1960, 37-49.

Etude consacrée aux rapports actuels des laïques membres des principales Eglises protestantes des Etats-Unis avec les organisations religieuses, le clergé et la société.

51 HEISS (J.S.).

Premarital characteristics of the religions by intermarried in an urban area. (Caractéristiques antérieures de ceux qui contractent un mariage mixte dans une zone urbaine). *American Sociological Review*, fév. 1960, 47-55.

Six facteurs hypothétiques sont proposés favorisant les mariages mixtes (parents non religieux, insatisfaction familiale, discussions familiales, faible intégration familiale, émancipation au moment du mariage) qui se trouvent vérifiés pour les catholiques, moins pour les protestants et guère pour les juifs. L'auteur insiste sur le fait qu'à ces facteurs externes, il faudrait ajouter les facteurs internes et principalement l'attitude religieuse au moment du mariage.

52 HENDRIKS (R.P. Olof) A.A.

La vie quotidienne du moine syrien oriental. *L'Orient Syrien*, 3e et 4e trimestres 1960, 293-330, 401-32.

Les différents stades de l'évolution du monachisme syrien, beaucoup moins strict que celui d'Egypte ou d'Occident, à cause de « circonstances religio-historiques » et l'influence profonde de saint Ephrem, fervent anachorète. Rabboula, évêque d'Edesse de 412 à 436, légifère pour réprimer certains abus (nécessité de la sobriété...) ; sa règle « marque nettement la victoire du cénobitisme sur l'anachorétisme » (329).

Le second article esquisse un tableau des valeurs religieuses, mythiques et sociologiques qui régissent le milieu monastique.

53 HILLERBRAND (Hans J.).

Anabaptism and the Reformation : Another look. (L'Anabaptisme et la Réforme : un point de vue nouveau). *Church History*, déc. 1960, 404-423.

La recherche actuelle voit dans l'Anabaptisme une branche de la Réforme protestante du XVIe siècle. L'auteur croit que ce point de vue ne tient pas compte de tout ce qui sépare l'Anabaptisme du Protestantisme. Sur certains points (grâce, justification, foi et œuvres), l'Anabaptisme serait plus proche du Catholicisme que du Protestantisme. D'où il conclut que l'Anabaptisme, par certains côtés fruit de la Réforme, représente une tradition particulière entre le Catholicisme et le Protestantisme.

54 HUDSON (Winthrop S.).

The Weber Thesis reexamined. (Réflexions sur les thèses wébériennes). *Church History*, mars 1961, 88-99.

D'après cet auteur, le « déclin de la foi » serait le facteur principal qui expliquerait le lien unissant la religion et le développement du capitalisme en Occident (voir aussi nº 114).

55 HUNJER (William B.).

Milton and the Incarnation : Some more heresies). *Journal of the History of ideas*, XXI, juil.-sept. 1960, 3, 349-69.

Bien que l'usage constant le place au rang des hérétiques, il est impossible de dire, en dépit de ses formulations verbales, si oui ou non Milton fut vraiment nestorien.

56 HUNT (R.L.).

Religion and Education. (Religion et éducation). *The Annals of the American Academy of political and social Science*, nov. 1960, 89-100.

Statistiques de la distribution des élèves entre les écoles publiques et celles des diverses confessions. Tendance générale vers le développement des écoles privées. La question est posée du rôle respectif de la famille et de l'école dans l'éducation religieuse, et des relations possibles entre une école publique gardienne des valeurs nationales et cette éducation religieuse.

57 HURSTEL (Jean).

Un mouvement d'éducation populaire et démocratique : « Le sillon lorrain » (1902-1910). *Bulletin de la Société lorraine des études locales dans l'enseignement public*, oct.-déc. 1960, 9-26.

Evolution. Organisation : cercles d'études, Instituts populaires, conférences contradictoires, Jeune Garde, œuvres sociales, presse. Difficultés rencontrées, externes et internes. Influence. (Voir aussi *Arch.*, 11, nº 183).

58 INGLIS (K.S.).

Patterns of Religious Worship in 1851. (L'assistance aux cultes en Angleterre et en 1851). *Journal of Ecclesiastical History*, avril 1960, 74-86.

L'auteur essaie d'estimer la valeur scientifique du seul recensement des présences dans les églises et chapelles de Grande-Bretagne, le dimanche 30 mars 1851. Il fait remarquer que la désaffection des classes ouvrières pour les églises ne date pas de 1900. Elle avait commencé bien avant, comme le recensement en témoigne.

59 ISAMBERT (F.A.).

Enterrements civils et classes sociales. *Revue Française de Sociologie*, I, juil.-sept. 1960, 3, 298-313.

L'analyse statistique de la répartition des enterrements civils dans les différentes classes sociales de la population parisienne fait ressortir trois types de déterminations qui sont respectivement d'ordre économique, idéologique et « morphologique ».

60 JARGY (Simon).

L'Islam soviétique : apparences et réalités. *Preuves*, nov. 1960, 60-2.

A l'occasion du 25e Congrès international des Orientalistes tenu à Moscou. Apparemment l'Orient soviétique est influencé par

l'Islam, mais l'A. croit à un dépérissement. Il constate une « désaffection générale à l'égard de la pratique religieuse » (plus de jeûne du Ramadan, mariages mixtes...) ; « la bienveillante indifférence avec laquelle le régime lui-même semble traiter la religion musulmane et ses chefs laisserait supposer que celle-ci n'est plus considérée comme un obstacle à l'établissement de l'ordre nouveau » (62).

61 JARRY (Eugène) et PALANQUE (Jean-Rémy).

Une nouvelle collection : « Histoire des diocèses de France ». *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1959 (paru 1960), n° 142, 5-24.

Plan de travail en vue d'une collection historique consacrée aux diocèses français, où histoire, sociologie et psychologie s'imbriquent étroitement.

62 JUKEMA (J.).

Structuuranalyse van De Hervormde Wijkgemeenten. (Analyse structurelle des paroisses de l'Eglise néerlandaise réformée dans le Polder du Nord-Est). *Sociologisch Bulletin*, 1959, 1-2, 37-68.

Il s'agit d'abord d'une analyse statistique de la structure sociale des paroisses situées dans le lac d'Yssel, puis d'une évaluation eu égard aux normes de l'Eglise. Dans l'ensemble, les paroisses ont une structure à dominance agraire, comme le reste de la région. Cela présente des avantages pour le travail pastoral. Le revers de la médaille est l'étroitesse et la suffisance des esprits. L'affection à l'égard de l'Eglise est forte surtout parmi les fermiers, moins forte parmi les ouvriers agricoles et plus faible encore parmi les groupes non agriculteurs.

63 KAHLE (W.).

Die orthodoxe Kirche des Ostens im Spiegel der deutschen evangelischen Kirchenzeitungen wâhrend der zweiten Halfte des 19. Jahrhunderts. (L'Eglise orthodoxe orientale à travers la presse évangélique allemande au cours de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle). *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1960, 3, 219-41.

L'analyse de l'information concernant une autre confession, telle qu'elle est conçue et pratiquée dans la presse évangélique d'Allemagne au siècle dernier, fait ressortir comment les préoccupations éthiques et humanitaires l'emportent encore absolument à cette époque sur le souci d'approcher « l'autre » de l'intérieur. W.K. définit ce stade de l'information religieuse de pré-œcuménique.

64 KRÆMER (P.E.).

Oorzaken van onkerkelijkheid. (Causes de la « déseccl ésialisation »). *Sociologisch Bulletin*, XIV, 1960, n° 3, 113-124.

D'une façon générale, le processus de « déseccl ésialisation » ou de non-appartenance à une dénomination sur une large échelle est le résultat de deux facteurs. D'un côté, le climat d'ensemble de la vie moderne est absolument sécularisé. Les tendances spirituelles depuis la Renaissance, et les développements de la société depuis la révolution industrielle conduisent les hommes à penser que leur monde est fait par eux. D'un côté les Eglises sont apparemment incapables de s'opposer à cette perspective (et cette expérience) « humaniste » de la vie. En tant qu'institutions empiriques, elles se montrent toujours comme étant à un trop haut degré des survivances d'une civilisation pré-industrielle, à dominance statique et non-urbaine. Ainsi elles se trouvent en position défavorable non seulement pour transmettre leur message à l'homme moderne, mais même pour atteindre la masse de la population, maintenant que les éléments sociologiques classiques tels que la famille et la paroisse locale représentent tout au plus chacun l'un des multiples « mondes » dans lesquels les divers membres de la famille et de la communauté territoriale vivent leur vie quotidienne.

65 LAMBERT (R.D.).

Current trends in Religion. A summary. (Les tendances religieuses actuelles : résumé). *The Annals of the American Academy of Political and social Science*, nov. 1960, 146-155.

Bilan du numéro spécial des *Ann. of the Amer. Acad.* : *Religion in American Society*. La tendance au détachement religieux qui s'était manifestée au début du siècle dans le peuple et chez les intellectuels semble s'être renversée. Si la courbe du pastorat suit avec essoufflement celle des membres d'Eglise, en revanche, le laïcat prend une attitude plus active et les adaptations théologiques sont recherchées par les intellectuels. Un certain effacement des différences entre dénominations semble se produire, alors que, pourtant, sectes et chapelles nouvelles continuent à proliférer.

66 LANDIS (B.Y.).

Trends in Church Membership in the United States. (L'évolution de l'appartenance religieuse aux Etats-Unis). *The Annals of the American Academy of political and social Science*, novembre 1960, 1-8.

Une tendance générale à l'augmentation du nombre des membres des groupes religieux semble prouvée, pendant ces dernières années, mais l'imperfection et l'hétérogénéité des sources rend difficile de pousser plus loin les conclusions. Certains auteurs pensent que ce sont les groupes les plus conservateurs qui ont le plus gagné.

67 LANTERNARI (Vittorio).

Discorso sul messianismo. (Discours sur le messianisme). *Nuovi Argomenti*, sept.-oct. 1960, 13-36.

Analyse des développements historiques du messianisme depuis ses formes embryonnaires dans les religions à niveau ethnologique jusqu'à ses manifestations les plus élaborées et complexes dans les grandes religions historiques. Notons que nombre de thèmes abordés dans cette étude ont déjà été traités plus longuement dans de précédents articles de V.L. (*Arch.*, 8, n° 35 ; 9, n^{os} 123 et 124) et se retrouvent dans l'ouvrage sur les « Mouvements religieux de liberté et de salut » analysé plus loin (n° 193).

68

L'apostolat de la mer. *Informations catholiques internationales*, 15 juill. 1960, 17-26.

Dossier consacré aux efforts apostoliques de la Jeunesse Maritime Chrétienne à l'occasion du trentième anniversaire de sa fondation.

69

La situazione religiosa in Italia. (La situation religieuse en Italie). *Lettera di Sociologia Religiosa* (Bologne, éd. Il Regno), nouvelle série, I, 1, juin 1960, 9-16.

Sont ici groupées sous un titre collectif trois études récentes. La première, de S. Burgalassi, est une synthèse des données et résultats connus des différentes enquêtes menées sur la pratique religieuse dans un certains nombre de diocèses italiens, sur la situation du clergé et des vocations. La deuxième étude fait état de quelques données inédites sur la religiosité rurale italienne ; la troisième, enfin, donne les résultats d'un récent sondage par échantillon sur la fréquentation de la messe.

70 LATREILLE (André).

Nominations épiscopales au XIX^{e} siècle. Une enquête de M. de Falloux (1849). *Cahiers d'Histoire*, 1960, 3, 241-49.

L'analyse des réponses de plusieurs évêques de France à une lettre circulaire de M. de Falloux, ministre de l'instruction publique et des cultes, permet de recueillir des témoignages intéressants sur la mentalité de l'épiscopat français vers la moitié du siècle dernier et sur l'opinion généralement favorable au système concordataire de désignation des évêques.

71 LEE (Oscar).

Religion among ethnic and racial minorities. (La religion des minorités ethniques et raciales). *The Annals of the American Academy of political and social science*, nov. 1960, 9-19.

Les problèmes de la désintégration des églises issues de la discrimination et de la ségrégation des minorités ethniques et raciales des Etats-Unis et de leur intégration au sein des Eglises protestante et catholique ne peuvent être résolus en dehors de l'intégration totale de ces minorités, c'est-à-dire de leur pleine participation à tous les secteurs de la vie économique, politique et sociale du pays.

72 LERCARO (S.E. le cardinal).

La paroisse, moyen d'intégration religieuse et sociale. *Social Compass*, 1960, 3, 195-208.

Extraits de la communication de clôture de la VI^{e} Conférence internationale de Bologne déjà parus en *Paroisse et Mission*, 11, 1960. (*Arch.*, 10, n° 63).

73

Les catholiques et la crise italienne. *Informations Catholiques Internationales*, 1er sept. 1960, 17-28.

Un spécialiste de l'histoire italienne contemporaine analyse la situation politique et religieuse de son pays.

74

Les Nations Unies et les libertés religieuses. *Informations Catholiques Internationales*, 15 oct. 1960, 15-25.

Les aspects complexes du problème posé dans le monde entier par la liberté religieuse tels qu'ils ressortent des enquêtes et des études confiées à un organisme subsidiaire de la commission des Droits de l'Homme en vue d'un rapport destiné à l'Assemblée générale de l'O.N.U.

75

L'information religieuse. *Informations Catholiques Internationales*, 15 sept. 1960, 11-30.

Enquête sur la façon dont l'information religieuse est conçue et pratiquée dans la grande presse.

76 LITT (Edgar).

Status. ethnicity and patterns of Jewish voting behavior in Baltimore. (Statut social, appartenance ethnique et types de comportement électoral des Juifs de Baltimore). *Jewish Social Studies*, XXII, juillet 1960, 3, 159-64.

Le traditionnel attachement des Juifs au parti démocrate se marque surtout dans la « classe inférieure » et, à un moindre degré, dans la « classe supérieure ». Dans les circonscriptions étudiées, le Juifs des classes moyennes restent en majorité républicains. Mais, à statut socio-économique égal, la proportion de votes démocrates chez les Juifs, reste très supérieur à celle des votes démocrates chez les Gentils.

77 MAÎTRE (Jacques).

Religion et changement social. *Social Compass*, 1960, 2, 99-120.

Le problème des rapports entre la religion, telle qu'elle est vécue au niveau de la population dans l'aire d'influence du catholicisme en Europe occidentale, et les changements sociaux dérivant essentiellement de la sécularisation progressive de la vie sociale, de la diffusion de l'instruction, de l'évolution de la technique, du matérialisme qui caractérise la mentalité moderne.

78 MAÎTRE (Jacques).

Utilizzatione dell' analisi gerarchica in sociologia del cattolicismo. (Utilisation de l'analyse hiérarchique en sociologie du catholicisme). *Rassegna italiana di Sociologia*, avril-juin 1960, 100-108.

Exposé des grandes lignes et des principes de l'analyse scalaire de Guttman. Quelques exemples d'application de la mise en ordre hiérarchique des réponses dans une enquête d'opinion religieuse (I.F.O.P. 1959) et perspectives sur l'étude religieuse de la personnalité.

79 MARTY (Martin E.).

Sects and Cults. (Sectes et chapelles). *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nov. 1960, 125-134.

Pour l'auteur, la secte est orientée négativement vis-à-vis du monde. Elle réussit dans la mesure où elle arrive à isoler ses membres de la compétition des valeurs. Les chapelles (cults) ont une orientation positive vis-à-vis du monde. Elles se réunissent autour de chefs charismatiques. Elles réussissent dans la mesure où elles procurent des relations personnelles et interpersonnelles significatives dans un contexte social dépersonnalisé.

80 MATSUMOTO (M.).

La rencontre du catholicisme et de la culture orientale. *Rythmes du Monde*, 1960, 3-4, 143-55.

Le Japon, lieu de rencontre de plusieurs traditions religieuses se rattachant aux principaux courants spirituels du continent asiatique, représente un terrain de choix « pour essayer d'abstraire ce qu'il y a de meilleur à la fois dans la culture chrétienne de l'Occident et dans les traditions orientales ».

81 MEILHAC (Louis).

L'enseignement de la religion dans les universités catholiques. *Lumen Vitæ*, 1960, 3, 425-40.

Résultats d'une enquête mondiale effectuée par la Fédération des Universités catholiques auprès de 38 établissements universitaires sur le contenu et les méthodes de leur enseignement religieux aux étudiants.

82 MEYER (Carl S.).

Lutheran Immigrant Churches face the Problems of the Frontier. (Les églises luthériennes d'immigrants et les problèmes de la frontière). *Church History*, déc. 1960, 440-462.

Approches d'un problème rarement étudié. L'auteur pense que les problèmes du Luthéranisme américain d'immigration dans les zones frontières furent surtout ecclésiologiques et théologiques. Il récuse l'importance des questions culturelles, nationales ou sociales.

83 NEBREDA (Alfonso M.).

L'étudiant japonais en face du problème religieux. *Etudes*, déc. 1960, 361-70.

Analyse des principaux facteurs sociaux et culturels responsables de l'apathie, voire de l'hostilité des milieux universitaires japonais à l'égard de la religion.

84 NEUNDORFER (L.).

Office and Service. (Ministère et service). *Social Compass*, 1960, 4, 283-98.

Quelle espèce de service l'Eglise peut-elle rendre à l'homme moderne, dans une société de plus en plus industrialisée ? Une aide spirituelle d'abord, non pas à caractère individuel, mais sous forme d'une assistance continuelle qui guide la vie de chacun au sein de la communauté, laquelle est dès lors ressentie par le chrétien comme un refuge et un élément de stabilité.

85 NILAKANTA SASTRI (K.A.).

Les contacts entre l'Inde et l'Occident au Moyen Age. *Diogène*, 32, oct. déc. 60, 35-59.

Historique des influences réciproques de l'Inde et de l'Islam conquérant. (Apports culturels, artistiques, philosophiques). Du XIII^e^ au XIV^e^ siècles, l'ensemble de l'Inde passe sous la domination musulmane ; jusqu'au XVIII^e^. L'Islam aboutit dans la société indienne à une restriction de la liberté des femmes (purdah), mais la conversion à l'Islam laisse subsister le « type de hiérarchie sociale des Hindous » qui «s'insinua en quelque sorte dans la société islamique en Inde et les Hindous qui avaient embrassé la foi islamique par force ou par persuasion continuèrent à observer leurs règles traditionnelles dans les mariages et les repas mixtes » (51). L'organisation, « sous forme de guildes, du commerce et de l'industrie resta intacte » (52). La majorité musulmane demeure localisée au Nord-Ouest et au Bengale Méridional.

86 OYER (John S.).

Anabaptism in Central Germany. (L'Anabaptisme en Allemagne centrale). *Mennonite Quarterly Review*, oct. 1960, 219-248 et janv. 1961, 5-35.

Article très documenté sur les origines et la diffusion de l'Anabaptisme en Allemagne centrale, surtout dans le duché de Thuringe. Particulièrement intéressant par les renseignements qu'il donne sur les rencontres et les croisements entre les diverses nuances de l'Anabaptisme. Excellentes monographies des chefs du mouvement. La seconde partie donne une idée de la grande variété d'opinions dogmatiques au sein de l'Anabaptisme allemand du XVI^e^ siècle, après les expériences sanglantes de Münster qui ne sont pas envisagées ici.

87 PEACHY (Paul).

Mukyokai-Shugis. A Modern Japanese Attempt to Complete the Reformation. (M.-S., Tentative japonaise moderne pour compléter la Réforme). *Mennonite Quarterly Review*, janv. 1961, 70-78.

Intéressant article sur une secte chrétienne moderne du Japon à mi-chemin entre le Quakerisme et le Mennonitisme. L'auteur a enquêté sur place et connaît très bien les publications du groupe.

88 PIN (Emile).

Can the Urban Parish be a Community ? (La Paroisse urbaine peut-elle être une communauté ?). *Gregorianum*, 1960, 3, 393-423.

A huit conditions, en particulier qu'elle n'oublie pas son caractère de communauté subsidiaire, la paroisse urbaine peut devenir une réelle communauté spirituelle.

89 POBLETE (Renato).

Sociological Approach to the sects. (Sociologie des Sectes). *Social Compass*, 1960, 5-6, 383-406.

L'auteur passe en revue les typologies courantes de la secte et de l'église. Puis il s'attache à montrer que les sectes représentent une réponse à la restructuration des attitudes religieuses dans la situation d'anomie décrite par Durkheim. Son argumentation se base sur l'étude de la propagande pentecôtiste parmi les porto-ricains de New York. Conclusions pastorales.

90 POBLETE (R.) et O'DEA (Th.F.).

« Anomie and the Quest for Community » : the formation of sects among the Puerto Ricans of New York. (Anomie et recherche de communauté : la formation des sectes parmi les Porto-Ricains de New York). *The American Catholic Sociological Review*, XXI, 1 (Printemps, 1960).

Le succès des sectes, et principalement du Pentecôtisme chez les Porto-Ricains de New York est expliqué du double point de vue de la notion durkheimienne d'anomie envisagée d'un point de vue psycho-sociologique et de l'opposition église-secte. La constitution en secte serait la réponse spécifique à l'état d'anomie.

91 POLITI (Maurice).

Eichmann au rendez-vous de la justice. *Preuves*, août 1960, 42-7.

S'efforce de situer le délicat problème du rattachement actuel de l'Etat d'Israël à la

Diaspora ; constate la coupure progressive entre les deux Communautés israéliennes : celle — désormais minotaire — des immigrants européens, celle — de plus en plus nombreuse, consciente et virulente du fait de sa jeunesse — de Yéménites et des générations nées en Israël, pour laquelle le sol israélien est leur terre, celle où ils vivent, et non plus celle de tous les juifs du monde.

92 POTEL (J.).

« Visages de Noël 1959 ». *Lettre aux communautés de la Mission de France*, 8, oct. 1960, 9-19.

Analyse de contenu portant sur 9 quotidiens et 40 magazines et autres périodiques parus du 11 au 28 décembre 1959. Le contenu a été classé suivant 11 « traits culturels », depuis les cadeaux et le réveillon jusqu'aux gestes de solidarité et au comportement religieux. L'importance de chaque « trait » a été estimée à partir du *genre* de l'écrit analysé et des surfaces occupées. Réveillon et cadeaux viennent nettement en tête, tandis que les « traits » religieux et les gestes de solidarité occupent une place médiane. A travers l'aspect profane du Noël moderne, certains traits au niveau para-religieux semblent se dégager, comme le désir du merveilleux, le besoin de célébration, la recherche d'une solidarité humaine au-delà des rapports fonctionnels.

93 POTESTA (Luciano).

Istituzioni religiosi e struttura sociale. (Institution religieuse et structure sociale). *Rassegna italiana di Sociologia*, avril-juin 1960, 122-132.

Distinguant « société religieuse », « société païenne », « société laïque » et « société techniciste », l'auteur établit quatre types de relation entre religion et société. Au sein du quatrième type, une place particulière doit être donnée à la situation coloniale où une opposition s'est cristallisée entre les cultures indigènes et l'action des missionnaires.

94 POULAT (Emile).

La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain. *Annales*, nov.-déc. 1960, 1168-79.

Le catholicisme français qui « est pour la plus grande part de son histoire et de sa force un catholicisme rural » s'est trouvé, depuis plus d'un siècle, devant la nécessité impérieuse d'apporter une solution aux graves problèmes posés par une civilisation à dominance urbaine. L'étude des techniques sociales et plus spécialement des techniques d'équipement mises en œuvre par l'Eglise catholique en France depuis le Concordat, forme l'objet essentiel de cet article.

95

Pour ou contre un président catholique. *Informations Catholiques Internationales*, 1er nov. 1960, 17-28.

Dossier consacré à la question religieuse et plus particulièrement au mouvement anti-catholique suscité aux Etats-Unis, lors de la dernière campagne électorale, par l'appartenance à la religion catholique de l'un des candidats à la présidence.

96 RAULIN (A.)

Culture nordique et catholicisme. *La Revue Nouvelle*, oct. 1960, 270-80.

« Telle que la culture scandinave est aujourd'hui, quels sont les éléments qui peuvent exercer une influence enrichissante sur l'Eglise catholique » ? L'examen des aspects historiques, sociaux, politiques, religieux des civilisations nordiques permet d'en déceler plusieurs : esprit démocratique, attachement à certaines vertus naturelles, amour de la paix et ouverture internationale, valeurs religieuses authentiques.

97 REARDON (B.M.G.).

The Religion of the British People. (La Religion des Britanniques). *The Hibbert Journal*, oct. 1960, 38-43.

Commentaire rapide de l'attitude psychologique des Britanniques vis-à-vis des Eglises et de la religion. L'auteur évoque le problème des traditions sociales. Pour lui, « l'hérésie populaire la plus répandue est celle de Matthieu Arnold : à savoir que la religion est une morale teintée d'émotion ».

98 ROELANDT (Robert).

Où en est l'Eglise au Congo ? *Etudes*, déc. 1960, 352-60.

Bilan de la situation au lendemain des événements dramatiques qui ont marqué la liquidation du système colonial et des anciennes structures sociales au Congo ex-belge.

99 RONDOT (Pierre).

Islam et Etat dans la nation turque. *Preuves*, juil. 1960, 58-66.

A l'occasion du mouvement militaire du 27 mai 1960, l'A. étudie les solutions adoptées

par les successifs gouvernements depuis Mustapha Kemal pour résoudre le problème des rapports de la religion islamique et de l'Etat laïcisme de Kémal, laïcisme atténué de Ismet Inonu, libéralisme religieux, réaction piétiste. Signale les efforts pour étudier « dans différents pays occidentaux... la structure des rapports entre l'Eglise et l'Etat, afin d'y rechercher, malgré la difficulté de toute transposition à l'égard de la communauté musulmane qui n'est pas une Eglise, des inspirations dans le sens de la concorde et du progrès » (63). Importance de la question religieuse dans le statut de Chypre en 1955. Entérine dans les effervences successives une renaissance religieuse, qui tourne en instrument politique aux mains d'un parti réactionnaire.

100 ROPA (Denis L.).

La société coloniale de Santo Domingo à la veille de l'occupation française. *Revue française de l'Histoire d'Outre-Mer*, 1959, 155-98.

En dépit d'une religiosité superficielle, la puissance du clergé dans la partie espagnole de St. D., fondée sur le prestige, la richesse et l'influence sur les esprits grâce à l'enseignement, a puissamment contribué à maintenir l'union avec la métropole ibérique.

101 ROSTAGNAT (M.L.).

Les visites pastorales de Mgr Camille de Neufville dans le diocèse de Lyon au XVII^e siècle. *Cahiers d'Histoire*, 1960, 3, 251-75.

A travers les procès-verbaux des visites pastorales dressés de 1654 à 1662 par l'archevêque de Lyon c'est toute la réalité historique, c'est la vie quotidienne du peuple chrétien au XVII^e siècle qui se révèle. La situation matérielle souvent lamentable des populations rurales, la prospérité des villes, source de vie culturelle et spirituelle plus intense, la physionomie géographique, historique, sociale de chacune des régions qui forment ce diocèse si peu homogène, constituent autant de facteurs sociologiques dont la portée ne saurait nous laisser indifférents.

102 ROULIER (F.).

L'Eglise et les Etats au XIX^e siècle. *Lumière et Vie*, sept.-oct. 1960, 60-83.

Si le XIX^e siècle est le siècle des Concordats par excellence (on en compte 24 de 1801 à 1862) c'est que, au lendemain de la tourmente révolutionnaire, l'Eglise essaie d'obtenir par ce moyen des conditions de coexistence les moins mauvaises possibles avec les Etats « légitimes » d'abord, avec les pouvoirs *de facto* ensuite, et de faire reconnaître ses droits dans un monde qui n'a désormais que trop tendance à refuser tout pouvoir spirituel.

103 SALMAN (D.H.).

Parrainage et « compadrazgo ». *Social Compass*, 1960, 4, 299-305.

Le « compadrazgo », propre à l'Amérique ibérique et issu de l'institution canonique du parrainage, est un exemple parmi d'autres d'intégration socio-religieuse fondée sur une parenté rituelle. « L'étude de ces structures socio-religieuses devrait aider à mieux comprendre certaines déterminantes culturelles possibles de la pratique religieuse ».

104 SARTORY (Th.).

L'esprit de l'œcuménisme en Allemagne. *Istina*, janv.-mars 1960, 17-36.

Analyse des facteurs et des orientations défavorables ou favorables à l'esprit oecuménique, décelables au sein des deux communautés protestante et catholique de l'Allemagne d'aujourd'hui.

105

Savants et techniciens devant la foi. *Informations Catholiques Internationales*, 1^er oct. 1960, 15-25.

Extraits de l'ouvrage *Foi et technique*, recensé *infra* n° 163.

106 SCHAFFER (Albert).

The rural Church in a metropolitan area. (L'Eglise rurale dans une aire métropolitaine). *Rural Sociology*, sept. 1959, 236-45.

Etude consacrée aux changements ayant affecté la structure sociale et la vie religieuse des églises d'un district scolaire (school district) rural de la Caroline du Nord à la suite de l'annexion de ce district à une communauté urbaine.

107 SCHMIDT-CLAUSEN (Kurt).

Les courants catholicisants dans le protestantisme allemand. *Istina*, janv.-mars 1960, 43-58.

Etude consacrée aux groupes et cercles plus ou moins privés qui au sein du protestantisme allemand travaillent dans le sens d'un approfondissement des tendances « catholiques », et plus particulièrement aux groupes « Haute-Eglise » et « Sammlung ».

108 SCHUHL (P.-M.).

Henri de Saint-Simon (1760 - 1826). *Revue philosophique*, oct. -déc. 1960, 441-458.

A l'occasion du bicentenaire de la naissance de Saint-Simon, rappel de sa vie et de son œuvre ainsi que des destinées de l'école saint-simonienne. La place de la religion est inscrite dans le tableau, mais tend à être minimisée au profit de celle de l'économie.

109 SIMON (Walter B.).

The jewish vote in Vienna. (Le vote des juifs à Vienne). *Jewish social studies*, janv. 1961, 38-48.

En analysant les élections successives de l'avant-guerre et celles de 1949, on peut inférer que si les voix socialistes provenaient surtout de la classe ouvrière, en revanche, les juifs de la classe moyenne votaient socialiste en plus grand nombre que les autres citoyens de cette même classe.

110 SKLARE (Marshall).

Church and laity among Jews. (Eglise et laïcat parmi les juifs). *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nov. 1960, 60-9.

Le Judaïsme étant une église « ethnique », le problème de la fidélité religieuse ne se pose pas pour lui de la même façon que pour les confessions chrétiennes. En effet, tous les juifs sont de droit membres de la famille d'Israël, indépendamment de leur attitude religieuse. Toute analyse de la situation actuelle du judaïsme américain doit dès lors tenir compte de cette réalité.

111 SMITH (T.L.).

Historic waves of religious interest in America. (Les fluctuations historiques de l'intérêt religieux en Amérique). *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nov. 1960, 9-19.

Recherche des causes sociales et idéologiques déterminant le rythme cyclique caractéristique du renouveau religieux aux Etats-Unis.

112 SOKOLSKI (A.).

Méthode de planning paroissial urbain. *Social Compass*, 1960, 4, 313-24.

Exposé de deux méthodes de planning paroissial : la première très fouillée, mais que le manque de temps et de ressources suffisantes rendent souvent difficile à réaliser, la deuxième plus concise, répondant davantage aux nécessités d'une solution d'urgence.

113 SPEEL (C.J.).

The Disappearance of Christianity from North Africa in the wake of the rise of Islam. (La disparition du Christianisme en Afrique du Nord, après la conquête islamique). *Church History*, déc. 1960, 379-395.

Pour l'auteur, la disparition du Christianisme en Afrique du Nord après la conquête islamique fut la conséquence de causes essentiellement religieuses. Des facteurs culturels, économiques, militaires et politiques ont joué un rôle, mais en second lieu seulement. L'Arianisme des Vandales aurait joué un rôle-clef dans le phénomène de dé-christianisation.

114 STRAUSS (Léo).

Comment on the Weber Thesis reexamined. (Commentaires sur des réflexions autour de M. W.). *Church History*, mars 1961, 99-102.

Réflexions sur les idées exprimées dans le même numéro par Hudson (voir n° 54). Pour lui, le « déclin de la foi » n'explique pas complètement le développement du capitalisme. Celui-ci suppose une vue réaliste du social et c'est cette vue qu'il faut étudier.

115 TAYLOR (Charles).

Clericalism. (Cléricalisme). *Cross Currents*, X, 1960, 4, 327-36.

Après s'être attaché à expliquer que ce qu'il entend ici par « cléricalisme » n'est pas simplement une déviation d'un certain aspect de la vie de l'Eglise, mais tout un univers idéologique et liturgique tendant à réduire les laïcs au simple rôle d'administrés, C.T. analyse les conséquences négatives et funestes d'une telle attitude aussi bien pour la vie même de la communauté chrétienne que pour les relations de l'Eglise avec le monde.

116 TUFARI (P.).

Sixty years of psychology of religion. (Soixante ans de psychologie de la religion). *Social Compass*, 1960, 4, 341-59.

Etude motivée par le récent ouvrage de M. Argyle, *Religious Behaviour* (*Arch.*, 8, n° 67) visant à systématiser et à évaluer les acquisitions de la psychologie religieuse au cours du XX^e siècle.

117 TUFARI (Paolo) s. j.

Functional analysis in the sociology of religion. (L'analyse fonctionnelle en sociologie religieuse). *Social Compass*, 1960, 1, 9-22 et 2, 121-37.

La première partie de cette étude traite de la religion comme système social. A partir de là, l'A. s'attache à examiner toutes les composantes et les mécanismes de ce système. La deuxième partie aborde le rôle de la religion dans la personnalité, la société et la culture et fait état du jugement que l'on peut porter sur sa fonction, jugement qui varie selon les systèmes de référence.

118 TUFARI (Paolo) s. j.

Ricerca e intervento in sociologia della religione. (Recherche et intervention en sociologie des religions). *Rassegna italiana di Sociologia*, avril-juin 1960, 109-121.

Comparée à l'américaine, la sociologie religieuse européenne semble plus développée. Elle n'a pas, en fait, pris une position claire parmi les sciences sociales. Deux oppositions lui donnent une signification ambiguë, celle de la conviction intérieure et de l'objectivité, celle de la recherche désintéressée et de l'action. On peut soit nier ces dilemmes, soit les déclarer irréductibles. La voie moyenne est longue et difficile, mais nécessaire.

119

Un continent menacé : l'Amérique latine. *Informations catholiques internationales*, 15 déc. 1960, 15-25.

Texte du rapport élaboré pour la Semaine de Mexico par le Secrétariat interaméricain pour l'Action catholique de Santiago du Chili, faisant état « des grandes crises et des problèmes que l'Eglise et, avec elle, l'Action catholique doivent affronter en ce moment en Amérique latine ».

120

Une enquête sociologique religieuse dans le monde rural soviétique. *Documentation catholique*, 6 nov. 1960, 1371-82.

Traduction d'un article paru en mai 1960 dans la revue *Kommunist*, « Les survivances de la tradition religieuse et les moyens de les éliminer ». Deux thèmes : l'état des croyances selon les classes d'âge ; l'attachement aux icônes, aux actes saisonniers et aux fêtes religieuses. L'article insiste sur la nécessité d'une propagande active et adaptée. Aucune indication sur les procédures employées et les chiffres obtenus n'accompagne les conclusions tirées de cette enquête.

121 VAN WING (J.)

Les mouvements messianiques populaires dans le Bas Congo. *Zaïre*, 1960, 2-3, 225-37.

Compte rendu de l'ouvrage d'E. Andersson paru sous ce titre en 1958 (*Arch.*, 8, n° 66).

122 VERWILGHEN (A.F.).

Les « cryptochrétiens » de Ikitsuki au Japon. *Rythmes du Monde*, 1960, 2, 74-90.

Environ 30 000 chrétiens japonais descendants des convertis de l'époque xavérienne sont encore aujourd'hui « séparés » de l'Eglise catholique romaine. L'étude que A.F.W. consacre à ces groupes dissidents révèle quelques aspects sociologiques intéressants d'un phénomène qui dépasse le domaine religieux.

123 VIEYRA (Maurice).

Labor improbus. *La Table Ronde*, 154, oct. 1960, 53-65.

Recherche du concept fondamental autour duquel s'est élaboré le système théologique mésopotamien. L'homme vivant sous le signe de deux malédictions, il en arrive au pessimisme, puis à un nihilisme forcené.

124 VINOT-PRÉFONTAINE (Jean).

Sanctions prises dans l'ancien diocèse de Beauvais au XVII^e siècle contre les réfractaires au devoir pascal. *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, XLV, 142, 1959 (paru 1961), 76-83.

Renseignements sur 33 paroisses, avec un taux minime de réfractaires. Septs motifs d'abstention (indifférence, inimitié, concubinage, époux séparés, influences protestantes, mauvais esprit, difficultés avec le curé). Trois sanctions (refus de parrainage, refus d'inhumation en terre sainte, excommunication).

125 VRIJHOF (P.H.).

Sociologische aspecten van de oecumenische situatie in Nederland. (Aspects sociologiques de la situation œcuménique en Hollande). *Sociologisch Bulletin*, 1959, 4, 150-156.

Dans la plupart des publications concernant le problème œcuménique on parle toujours de différences théologiques et sociologiques entre les églises comme des *facteurs qui causent* la

séparation des Eglises. L'auteur rejette cette thèse et pose qu'on doit considérer ces différences comme *des aspects d'un processus d'adaptation* des Eglises aux transformations de notre société moderne. Les phases de ce processus et l'interprétation de ces différences varient selon les Eglises. On peut ainsi apprécier leur effet sur la situation œcuménique : ce que fait l'auteur pour la Hollande.

126 WARNERS (Christine M.).

De Huisgemeente. (« Les Communautés de foyers ». Remarques sociologiques concernant une nouvelle façon de former de petites communautés chrétiennes). *Sociologisch Bulletin*, 4, 1960, 131-155.

La description de quelques « housechurches » telles qu'elles existent dans différents pays et Eglises, par exemple en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas et en France, dans l'Eglise anglicane et l'Eglise catholique, on est conduit à cette définition *sociologique* : « Les housechurches » sont de petits groupes ecclésiaux soit intérieurs soit extérieurs aux paroisses. Ils réunissent des gens qui diffèrent par l'âge, le sexe et la profession, constituant une communauté qui étudie les questions de la pratique de la foi chrétienne dans la vie quotidienne, qui aboutit à rendre service à l'intérieur et en dehors du groupe ». Ces groupes sont comparés à d'autres groupes d'Eglise comme les groupes bibliques, les groupes de jeunes et autres, et aux sectes. Utilisant l'analyse fonctionnelle à la manière de Merton, nous voyons comment ils fonctionnent à l'égard de la paroisse, du voisinage, et les caractéristiques communes des groupes extra-paroissiaux. La cause de leur apparition réside peut-être dans la solitude de l'homme qui aspire à des contacts réels.

127 ZAHN (Gordon).

The German Catholic Press and Hitler's Wars. (La presse catholique allemande et les guerres hitlériennes). *Cross Currents*, X, 1960, 4, 337-51.

Etude « sur pièces » de l'influence exercée par la presse catholique sur le comportement des catholiques allemands face à la politique guerrière d'Hitler.

128 ZATKO (James J.).

A contemporary report on the condition of the catholic Church in Russia, 1922. (Un document contemporain sur la situation de l'Eglise catholique en Russie, 1922). *The Harvard Theological Review*, oct. 1960, 277-95.

Il s'agit d'un document inédit, dont l'Auteur de cet article donne le texte latin et la traduction anglaise. Rédigé en 1922 par le doyen du clergé catholique de Pétrograd, Mgr. Budkiewicz (jugé et exécuté l'année suivante par le tribunal bolchevique), à la demande du nonce pontifical de Varsovie, ce rapport représente une source de renseignements aussi rare qu'intéressante sur les conditions de vie faites à l'époque à l'Eglise catholique en Russie, sur ses problèmes internes et ses rapports avec le gouvernement bolchevique.

129 WATT (W. Montgommery).

Muhammad Prophet and Statesman. (Mohammed Prophète et Homme d'Etat). Londres, Oxford University Press, 1961, 250 p.

L'auteur condense ici (en suivant plus précisément le fil chronologique) ses deux grands ouvrages : *Muhammad at Mecca* et *Muhammad at Medina*. On y retrouve donc son originale méthode : étudier non pas le fait religieux en tant que tel, mais les causes économiques et sociales dont il est la conséquence.

Cette méthode, que l'on a qualifiée de « marxiste », permet à l'auteur (qui est ecclésiastique) de décrire les avatars de la prédication de Mahomet en fonction des circonstances de fait. Ainsi, l'auteur nous montre comment Mahomet réduisait les oppositions commerciales ou politiques par des « révélations » à contenu éthique ou religieux, mais susceptibles de justifier une action temporelle immédiate (v. par exemple l'affaire des versets « sataniques »). Le syncrétisme de la pensée religieuse de Mahomet serait ainsi le reflet des luttes qui agitaient son milieu ; il ne semble d'ailleurs pas que le reproche d'imposture puisse lui être expressément adressé ; sa sincérité ne paraît pouvoir être mise en doute. Aussi l'exposé des causes économiques cache peut-être trop l'élément personnel, la figure même du Prophète, sa psychologie : et l'on ne nous dit pas, en définitive, si Mahomet a été prophète parce qu'homme d'Etat, ou homme d'Etat parce que prophète.

Bref un livre stimulant, que l'orthodoxie musulmane ne saurait admettre (le problème de la Révélation ne se pose plus), mais qui rénove la figure de Mahomet, moins dans l'exposé des faits eux-mêmes que dans leur interprétation.

Bibliographie des études adoptant des points de vue voisins ; index.

J.P.C.

BULLETIN DES OUVRAGES

130 ALBERT (Colette).

Bibliographie annuelle de l'Histoire de France. Année 1959. Paris, Ed. du C.N.R.S., 1960, 445 p.

Avec ses 7 642 titres, ce 5e volume est en augmentation sur le précédent (*Arch.*, 9, n° 69) d'une centaine de pages et de plus d'un quart d'items. Sur ce nombre, 860 titres (200 de plus que l'an dernier) sont consacrés à l'histoire religieuse. L'ensemble est rédigé sur les principes et avec les soins habituels. Signalons cependant une erreur persistante : aux nos 3430 et 3468, le nom de l'auteur est Lacger (et non Lagger).

E. P.

131 ALLPORT (G.W.).

The individual and his Religion. (L'individu et sa religion). New York, MacMillan, Paperbacks edition, 1960, 148 p.

La réédition sous une forme maniable et bon marché de cet ouvrage paru en 1950 ne pourra que réjouir ceux qui s'intéressent aux frontières de la psychologie et de la sociologie religieuses. Malgré la résonance délibérément individualiste du titre, l'ouvrage bat en brèche toutes les tentatives monistes d'explication du religieux et sape ainsi les perspectives purement psychologistes. Le pluralisme qu'il professe ouvre la voie aux déterminations d'ordre culturel et social. Sa référence à une variété *d'intentions* religieuses apparente par moments l'analyse à la phénoménologie.

F.A. I.

132 AMON D'ABY (F.J.).

Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire. Préface de H. Deschamps, Paris, Larose, 1960, 184 p. + planches hors-texte.

Ce livre est un essai d'un ethnologue africain pour décrire sa propre société. L'auteur est Agni lui-même et parle de choses qu'il a presque vécues. L'ouvrage répond bien à la préoccupation dominante des africanistes, à l'heure actuelle, à savoir : rassembler toutes les sources qu'il nous est encore possible d'obtenir.

Dans la préface, M. H. Deschamps s'explique très clairement là-dessus. « Pour l'historien de telles collectes de traditions orales sont en Afrique, la base même de son travail. Il serait grand temps que toutes ces traditions fussent recueillies si nous ne voulons pas voir disparaître à jamais la possibilité de l'histoire de l'Afrique et d'apprécier ce que furent les civilisations originales de ce continent ».

L'étude de M. Amon d'Aby utilise avant tout les matériaux de l'ancien royaume de Krinjabo. Mais la portée de l'ouvrage dépasse ce cadre restreint car « ces coutumes s'appliquent également à certains groupes autochtones que l'on désigne le plus souvent sous le nom générique de peuples des lagunes parmi lesquels figurent notamment les Essouman et les Eotilé de la subdivision d'Adiéké, les Abouré, les Ebrié, les Alladian et les Attié des cercles de Bassam, Abidjan et Agboville, les Avikam ou Brignan du cercle de Grand Lahou, etc... ». Ces documents peuvent d'ailleurs avoir un intérêt comparatif certain pour tous ceux qui étudient telle ou telle fraction du groupe Akan, et même pour la religion traditionnelle africaine en général.

Une fois de plus, est attestée l'importance des croyances et des rituels dans les sociétés africaines.

L'auteur nous décrit la notion d'âme (ou plutôt la théorie des âmes), les rituels marquant les grandes cérémonies de la vie, les fêtes collectives, etc... Mais on doit regretter que l'auteur ne tente aucune classification des croyances qu'il nous décrit si bien. Il en est de même des dieux du panthéon Agni. L'auteur ne consacre que trois pages aux « conséquences sociales et économiques des rites ».

On peut donc dire qu'il nous donne une description ethnologique précise de phénomènes dont la sociologie reste à faire.

F.-N. A.

133 ASSOCIATION FRANÇAISE DE SCIENCE POLITIQUE

L'établissement de la Cinquième République. Le référendum de septembre et les élections de novembre 1958. Paris, Colin, 1960, XXIII-391 p. et 11 cartes h.-t. (Préface de Jean Touchard. Cahier de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 109).

Cet ouvrage s'ouvre sur une première partie

consacrée à l'étude de la campagne électorale ; la seconde rassemble les informations recueillies par sondages ou interviews sur l'état de l'opinion au moment des élections ; la troisième partie porte sur l'analyse des résultats. L'étude est limitée à la France métropolitaine et est l'œuvre de nombreux spécialistes.

Nous ne retiendrons ici que l'article de René Rémond sur *Les catholiques et les élections*, qui apporte une contribution nuancée à la sociologie du Catholicisme en France (p. 99-116).

L'auteur s'attache à mettre en valeur la diversité de la masse catholique qui est loin de former un groupe homogène et de représenter politiquement ce qu'on appelle un groupe de pression. A défaut de pouvoir cerner comment vote l'électeur catholique, R.R. analyse les influences qui s'exercent sur lui, à travers les déclarations de la hiérarchie la presse et les mouvements catholiques.

Des textes épiscopaux, on retiendra : — la condamnation de l'abstention — la liberté de choix laissée à l'électeur, à l'exception toutefois de celle qui se porterait sur des candidats professant une doctrine condamnée par l'Eglise — la nécessité de s'informer et de se faire une « conscience éclairée » — l'invitation à considérer d'abord le programme du candidat, ensuite sa personnalité. Le souci du « bien commun » est présenté comme le premier critère à prendre en considération. La « liberté scolaire » ne vient qu'en dernier lieu.

Parmi les journaux analysés, la plus grande place est faite à *La Croix*, à travers laquelle on saisit le mieux l'orientation prédominante, grâce à des procédés discrets mais indéniables qui s'exercent dans la manière de présenter les candidats et dans des articles de politique générale. Une analyse plus brève est faite des positions de *la France Catholique*, *la Vie Catholique*, *le Courrier français*, *Témoignage Chrétien*. Il s'avère que la presse catholique fait preuve d'une grande variété de points de vue et qu'elle exprime des préférences et non des directives formelles.

Par sa rigueur scientifique l'article ruine nombre d'opinions excessives sur un sujet souvent passionnel et rejette toute conclusion hâtive.

M. V.

134 AUSTRUY (Jacques).

L'Islam face au développement économique. Economie et civilisation, t. 3, Paris, Ed. Ouvrières, coll. « Economie humaine », Economie et Humanisme, 1961, 140 p.

Après avoir étudié, dans l'*Egypte et le destin économique de l'Islam* l'introduction du capitalisme dans des cadres sociaux qui lui étaient étrangers, l'auteur recherche dans le présent livre comment l'Islam peut, non seulement autoriser, mais stimuler la croissance économique à l'intérieur de ses structures propres. Car ni le capitalisme occidental, ni le marxisme ne peuvent lui être intégralement appliqués. C'est du Coran même qu'il faut faire jaillir les idées forces qui justifieront pour les Arabes une action économique autonome : à cet effet, l'auteur propose un élargissement et une rénovation des notions d'*idjtihâd* (effort sur soi-même et les autres) et de *djihâd* (discipline, guerre sainte). Au delà, un système islamique pourrait être un exemple d'économie communautaire appliquée à un « grand espace » (au sens géopolitique du terme : le monde arabe) et d'économie moralisée, revalorisant, aux dépens du temps économique, le temps « social », donc les équilibres psycho-sociologiques de l'homme.

Effort intéressant pour mettre au service de la progression économique le dynamisme interne de l'Islam, mais dont le mérite est surtout d'avoir ordonné en un plan (peut-être critiquable, mais qui existe, alors qu'aucun effort de synthèse n'avait encore été tenté en cette matière) des notions et des faits déjà connus. La méthode utilisée par l'auteur : s'attacher d'abord aux structures les plus vastes (sociétés, civilisations), afin d'y étudier le fonctionnement des mécanismes économiques, était certes nécessaire pour maîtriser le sujet, mais comporte quelques risques de généralisation hâtive et d'optimisme trop fondé sur de bien lointaines prévisions... d'autant plus que l'auteur ne travaille que sur des travaux de seconde main, et ignore les sources arabes.

La bibliographie est sommaire et la transcription des termes arabes parfois imprécise.

J.-P. C.

135

Bali. Studies in Life, Thought and Ritual. (Bali. Etudes sur la vie, la pensée, les rites). La Haye et Bandoeng, W. Van Hoeve Ltd, 1960, XII-434 p., 11 cartes et plans, 8 tabl. Notes. Bibliogr. Glossaire et Index. (Selected Studies on Indonesia, vol. V).

Ce volume collectif, publié sous l'égide de l'Institut Royal des Tropiques à Amsterdam, rassemble sous le titre de « Bali », dix études dues à des spécialistes hollandais de l'ethnologie balinaise. D'abord publiées séparément en hollandais dans diverses revues scientifi-

ques des Pays-Bas et d'Indonésie, ces études sont aujourd'hui groupées, traduites et publiées en anglais pour la première fois. On ne saurait trop insister sur l'intérêt d'une telle initiative, qui permet ainsi l'accès le plus large à des recherches indispensables.

Une introduction générale substantielle, divisée en cinq chapitres, sert d'en-tête aux études particulières qui suivent. G.L. Swellengrebel y traite, dans leurs grandes lignes, de l'histoire, de la culture, de la conception du monde et de l'ordre cosmique, des rites individuels et familiaux, de quelques problèmes religieux qui se posent aujourd'hui à Bali dans le cadre de l'évolution balinaise et dans ses rapports avec les données indiennes.

Trois études de R. Goris : « Le caractère religieux de la Communauté Villageoise », le « Système des Temples », « Jours fériés et Jours sacrés » (*Holidays and Holy Days*), relèvent directement de la sociologie religieuse. « La consécration d'un prêtre », par V.E. Korn, définit les différentes phases de la carrière d'un *pedanda* de Bali et les caractères particuliers de son ordination. « Les Temples officiels de Mengwi », et « le Temple Pemayun du Banjar de Tegal », par C.Y. Grader, insistent sur l'organisation de ce qu'on pourrait appeler les « paroisses » d'une principauté. H.J. Franken décrit la « Fête de Jayaprana à Kalianget », qui consiste en une longue suite de cérémonies absorbant pendant plusieurs semaines toute l'attention et toute l'énergie du village. Ces manifestations sont étudiées ici selon leur origine, leur signification et leur intégration dans la vie religieuse et sociale à Bali.

Trois études plus strictement sociologiques complètent le livre : « le Système d'irrigation dans la région de Jembrana », par C.J. Grader, « la Position des Forgerons », par R. Goris, et enfin « la République Villageoise de Tenganan Pegeringsingan », par V.E. Korn, particulièrement révélatrices des incidences de la religion sur le système économique et politique.

Des notes et références, une bibliographie, un glossaire et un index, des statistiques et des plans font de ce livre une source de renseignements précis pour la compréhension de la vie sociale et religieuse à Bali. D'autre part, le choix des sujets et l'équilibre des études réunies sous un même titre évitent ici tout caractère disparate à l'ensemble.

S. B.T.

136 BARON (S.W.).

Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse. Tome III. Héritiers de Rome et de la Perse. (Edition française par Léo Lack). Paris, P.U.F., coll. « Sinaï », 1961, 420 p.

Le professeur de la Columbia University continue l'œuvre entreprise en 1952 (*Archives*, 3, n° 118). Ce troisième volume, dont l'édition originale est sortie en 1957, est consacré à l'histoire du peuple juif durant le Haut Moyen Age. Le premier chapitre présente la situation dans les différents pays avant l'apparition de l'Islam. Les mesures antijuives s'aggravent non seulement dans l'empire byzantin et dans l'Espagne wisigothique, mais même dans l'Empire perse traditionnellement libéral. Aussi le chapitre sur « Mahomet et le Califat » fait-il entrevoir au sein du Judaïsme un véritable renouveau dans le cadre de l'expansion musulmane. Ce renouveau se situe sur le plan intellectuel, mais il est dû au statut de « Minorité protégée », dont le chapitre suivant nous dresse un tableau extrêmement détaillé, avec ses ombres et ses lumières, dans les domaines religieux, économique, social et familial. Enfin la dernière partie nous mène en Europe Orientale, où les communautés juives manifestent une vitalité et une faculté d'adaptation, qui provoquent un contact profond avec les Slaves et aboutissent même à la conversion du peuple khazar. La méthode de l'auteur reste celle des volumes précédents. L'abondance des faits, leur présentation impartiale, le sens sociologique qui préside à leur groupement, tout cela donne au lecteur sociologue ou historien des religions une documentation d'une inestimable valeur.

J. H.

137 BARRAU (Paul).

La messe et le peuple aujourd'hui. Paris, Ed. ouvrières, 1960, 286 p. (Coll. Eglise et monde ouvrier).

Voici plusieurs années, une large consultation avait été faite auprès de militants de l'Action catholique ouvrière (A.C.O.) sur leur vie de prière. Dans les nombreuses réponses reçues, il était souvent question de la messe mais brièvement. Une impression, cependant, confirmée depuis par de nombreuses conversations, s'en dégageait : « nombre de militants et a fortiori les masses populaires restaient comme étranger à la liturgie ; son langage leur restait fermé ». De là une seconde enquête, sur ce sujet délimité, dont le résultat est aujourd'hui publié (pp. 13-62). L'auteur s'est efforcé de « traduire, au delà même de ce qu'elle exprime clairement, le contenu d'une conscience qui manque souvent de moyens d'analyse et d'expression, bien qu'elle sache parfois trouver des formules particulièrement riches et par-

lantes ». On regrettera que n'ait pas été reproduit le questionnaire diffusé, dont les réponses ont été classées sous deux grandes rubriques : Pourquoi allons-nous à la messe ? Est-elle bien pour nous ?

Le reste de l'ouvrage est un essai de réponse aux difficultés révélées par l'enquête, en deux parties : comprendre et vivre la messe.

E. P.

138 BAUM (Gregory), O.S.A.

L'Unité chrétienne d'après la Doctrine des Papes, de Léon XIII à Pie XII. Paris, Ed. du Cerf, 1961, 247 p.

Dom André Renard nous donne ici une traduction française de *That They May Be One*, publié par Bloomsbury Publishing Co, Londres, 1958. A lire la version française on n'aurait pas l'impression d'avoir affaire à une traduction, tant la langue, bien que technique, en est soignée.

Le Père Baum s'est livré à une recherche théologique sur l'œcuménisme catholique. Le titre de l'ouvrage en définit les limites. Il suit la méthode scolastique de dissection et d'exposition. Sur un sujet aussi peu clair pour la plupart des esprits, la sécheresse de ce genre de travail rendra les plus grands services. L'auteur réussit à allier la plus entière charité envers les chrétiens non-catholiques et la rigidité la plus inflexible en matière de dogme. Pourtant il fait également progresser la discussion. Il tente de définir théologiquement les notions de chrétiens dissidents et d'églises dissidentes, en distinguant toujours soigneusement entre l'Occident et l'Orient. S'appuyant sur les déclarations des pontifes romains récents il arrive à la conclusion que les « frères séparés » ne sont pas des hérétiques ou des schismatiques, lorsque, c'est le cas à l'heure actuelle, leur bonne foi et leur bonne volonté sont entières. Le Père Baum croit qu'ils font partie de l'Eglise catholique *in voto*, c'est-à-dire d'une manière inchoative, réelle, quoique imparfaite et mal assurée. Le théologien va même jusqu'à penser que les « églises » protestantes sans constituer des églises au sens théologique (et catholique) du terme ne sont pas de simples agrégats de croyants individuels mais des sociétés d'un genre spécial, qui, en tant que telles, tendent vers l'Eglise et portent leurs membres au salut, d'une manière évidemment anormale et instable. Ces prémisses admises, notre auteur définit la fonction œcuménique de l'Eglise en la distinguant de la mission parmi les païens et en la rattachant principalement à la catholicité et à la maternité spirituelle de la société fondée par le Christ.

Bien des allusions de l'ouvrage montrent que son auteur a en vue, principalement, les catholiques anglo-saxons chez qui le mouvement oecuménique protestant jouit souvent d'une mauvaise réputation. Mais la clarté des analyses et le caractère synthétique de cette recherche en font une utile acquisition pour la librairie française. Le sociologue du Christianisme y trouvera un point de vue équilibré et des citations nombreuses propres à l'aider dans ses travaux sur un aspect important des relations entre les formes actuelles de cette religion.

J. S.

139 BEDESCHI (Lorenzo).

I cattolici disubbidienti. (Les catholiques désobéissants). Naples-Rome, Vito Bianco, 1959, 277 p.

Que penser de *l'ouverture à gauche* dont on parle tant en Italie ? L'ouvrage, muni du *nihil obstat* ecclésiastique, entend montrer que l'expression peut revêtir deux sens différents, l'un condamnable, l'autre acceptable. Son originalité est de se placer non sur le plan des théories et des idées, mais de l'histoire et des faits. Histoire aujourd'hui bien oubliée, que son mérite est d'avoir exhumée de la poussière des archives et des piles de journaux. Il y a eu en Italie, rappelle-t-il, à un demi-siècle de distance, deux « gauches catholiques », que sépare une divergence substantielle et qui toutes deux ont puisé leur inspiration en France : l'une, préfasciste, qui se réclamait de Blondel (Murri, Donati, Gronchi) ; l'autre, post-fasciste, qui avait lu Maritain et Mounier (Dossetti, La Pira, Fanfani). La première, à laquelle seule est consacré ce travail, s'attaquait à la pensée sociale de Léon XIII, prônait l'aconfessionalisme de l'action démocratique dans un sens radical, avait une orientation socialiste très marquée ; à part un court moment, elle a disposé de son organisation propre, la *Lega Democratica Nazionale*, devenue, en 1919, le *Partito Democratico Cristiano Italiano*, en face du *Partito Popolare Italiano* de don Sturzo. Défaite sur le plan politique, réprimandée et condamnée sur le plan ecclésiastique, elle n'a cessé de se réclamer d'une inspiration chrétienne.

E. P.

140 BELDOUIN (Jean-Paul).

Les Masques. Paris, P.U.F. (Collection « Que sais-je ? »), 1961, 128 p.

Ce petit ouvrage fait un tour d'horizon de

toutes les questions que soulève le masque. Et pourtant, il ne s'agit pas seulement d'une synthèse des différentes études et des différentes thèses à propos du masque.

L'auteur a son « propre fil directeur ».

S'interrogeant sur l'origine et la diffusion des masques, il constate qu'on ne peut établir un lien de causalité entre l'état de développement d'une société et l'utilisation des masques. Il apparaît également que toutes les civilisations n'ont pas utilisé les masques pour les mêmes raisons apparentes. En fait, nous sommes seulement en train de découvrir leur fonction réelle. Une étude de leur compréhension doit interroger à la fois l'histoire et l'archéologie.

L'auteur nous présente en somme une sorte d'étude descriptive du masque dans trois aires de civilisations archaïques actuelles :

a) en Afrique Noire ; *b*) chez les Esquimaux et les Indiens d'Amérique ; *c*) chez les Mélanésiens.

Est-ce à dire que ces groupes d'exemples nous permettent déjà de donner une classification définitive des masques ?

L'auteur propose trois types possibles de classification : 1) à partir de la fonction (ex. : masque dogon, voir p. 25) ; 2) à partir de la forme (ex. : celle de Levi-Strauss, p. 54 ; masque des tribus du Haut-Xingu) ; 3) par rapport à l'usage : masque de chaman, masque de danse, etc...

Mais la classification et la description des masques ne nous avancent pas beaucoup si nous ignorons *pourquoi et dans quelles intentions* ils ont été faits et sont utilisés.

Il faut d'abord souligner que le monde des grands masques est un monde de *rituels* : rituels règlant la fabrication, la conservation et l'usage. Le problème est donc celui de la *compréhension du monde des masques.* Ce problème d'interprétation pose une question essentielle : celle de *l'être* et du *paraître.*

F.-A. N.

141 BELLO (Carlo).

Geremia Bonomelli. Brescia, Morcelliana, 1961, 335 p.

Evêque de Crémone de 1871 à sa mort, Mgr Bonomelli (1831-1914) joua par son « libéralisme » un rôle qui déborda vite les limites de son petit diocèse. Très inquiet du *dissidium* entre le Saint-Siège et l'Italie, il publia en 1889 un opuscule anonyme où il proposait la constitution d'un Etat pontifical *in miniaturo,* et qui souleva une émotion considérable. Préoccupé par les questions sociales, il s'orienta dans le sens que devait consacrer *Rerum Novarum* et en 1899 fonda pour l'Europe l'œuvre d'assistance spirituelle aux travailleurs italiens émigrés. Au moment de la Séparation en France, il prit position pour l'acceptation des Cultuelles. Il entretint de longue date d'étroites relations intellectuelles avec les milieux catholiques libéraux français et étrangers ; il traduisit en italien les 18 volumes de Monsabré, s'inquiéta rapidement des tendances modernistes. Enfin, sa longue présence sur le siège de Crémone lui a permis de profondément marquer son clergé d'un cachet « bonomellien » qui n'a eu nulle part ailleurs son équivalent en Italie.

Pour s'orienter dans tous ces problèmes complexes, don Bello est un guide sûr et serein, bonomellien d'esprit, historien de formation. Il a pu mener à bien, sur documents inédits, la première biographie critique de ce personnage dont la figure se détache avec originalité sur le fond des luttes religieuses et politiques du *Risorgimento.* Le dernier quart du livre rassemble 30 documents parmi les plus importants.

E. P.

142 BEN GOURION (David).

Le Peuple et l'Etat d'Israël. Paris, Ed. de Minuit, coll. « Aleph », 1959, 187 p.

Petit livre étrange où l'auteur a rassemblé, à côté de souvenirs de sa vie de jeune pionnier, des vues historiques sur l'évolution du peuple juif, des analyses sociologiques et politiques sur la formation de l'Etat d'Israël et sur sa signification au sein du Judaïsme mondial, des vues d'avenir sur le désert du Negev comme « far west » israélien. Le grand intérêt de ces pages vient de ce qu'elles traduisent non seulement la pensée, mais aussi toute l'activité de leur auteur, qui symbolise en sa personne le renouveau d'un peuple décidé à rester fidèle à ses traditions tout en adoptant les formes les plus avancées de la vie moderne.

J. H.

143 BENZ (E.), EDEL (G.), ZUMPE (H.) et divers.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 1960, 4, 297-391, XII, 1960, numéro spécial sur les fraternités chrétiennes.

Ce numéro spécial présente des contributions de six auteurs différents sur des manifestations anciennes ou contemporaines du phénomène des fraternités en terrain catholique, protes-

tant et orthodoxe. Il y est question des fraternités évangéliques européennes, des houtériens, des fraternités de la Pennsylvanie coloniale, de la communauté de Iona et de la Zoè grecque. L'ensemble contient des renseignements rarement réunis en une seule publication.

J. S.

144 BEN ZVI (Isaac).

Les tribus dispersées. Paris, Ed. de Minuit, coll. « Aleph », 1959, 219 p.

Le Président de l'Etat d'Israël est en même temps un historien, qui a consacré sa vie à l'étude des communautés juives orientales. Celles-ci constituent en effet une partie non négligeable du Judaïsme mondial et leurs membres sont très nombreux parmi les immigrants qui affluent chaque année en terre d'Israël. Ce petit volume n'a pas la prétention de présenter le Judaïsme oriental dans son ensemble, mais simplement quelques aperçus sur différents groupes particulièrement typiques. Certains, bien que portant l'empreinte du milieu où ils se sont développés, ont conservé intacte la tradition juive orientale. Tels sont les juifs vivant dans le Sud de l'U.R.S.S. : Géorgie, Daghestan, Crimée, Boukharie. D'autres, par suite de pression exercée sur eux par le milieu musulman ambiant, ont cédé sur l'essentiel, mais conservent encore la conscience nette d'une origine juive, par exemple, les tribus judéo-afghanes, les Marranes de Meched et les Fils de Benjamin en Perse, les Juifs de Khaibar en Arabie, les Sabbatéens de Turquie. Enfin certains descendants des grands mouvements dissidents du Judaïsme ancien ont réussi à survivre en conservant leur propre tradition, tels les Caraïtes ou les Samaritains. A cet ensemble s'ajoute une étude de Léon Poliakov sur les Marranes d'Espagne. L'ouvrage, bien que trop bref, a l'avantage de mettre en relief la diversité des courants qu'on découvre dans le Judaïsme sous son apparence monolithique et de donner un échantillon des nuances que peut prendre chez lui la « double appartenance » à l'Islam ou au Christianisme en même temps qu'au Judaïsme.

J. H.

145 BIOT (François), O.P.

Communautés protestantes : La renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental. Collection « Omnes gentes », Paris, Ed. Fleurus, 1961, 238 p.

Le renouveau communautaire que connaît le protestantisme contemporain a amené un Dominicain, le P. Biot, à étudier ces communautés de plus près, à en envisager les origines et les caractères. Son ouvrage s'ouvre sur une très longue partie théologique qui étudie à cet égard la position des réformateurs, essentiellement Luther et Calvin, et leur expression dans les Confessions de foi protestantes (Confession d'Augsbourg et confessions réformées). Il y a là un utile rappel de faits et de doctrines, présentés avec une très grande objectivité.

Puis le P. Biot envisage les premiers essais communautaires ; il rappelle la position assez étonnante du Monastère de Möllenbeck qui tout entier passa à la Réforme en 1558 et devint alors un monastère évangélique qui subsistera jusqu'après la guerre de Trente ans. Par contre la Communauté piétiste de Herrnhut, fondée par Zinzendorf en 1727, peut-elle être considérée comme une ancêtre des communautés contemporaines ? Enfin l'auteur attache une grande importance aux communautés de Diaconesses. C'est alors que le P. Biot étudie ce qu'il appelle le renouveau cénobitique qu'il discerne dans les communautés de Taizé, de Grandchamp, de Pomeyrol ou des Marienschwester de Darmstadt.

Dans une dernière partie l'auteur replace ce renouveau dans son cadre théologique, montrant qu'il se relie à la renaissance de la notion de Communauté, à la remise en valeur de l'idée de vocation ; il termine en soulignant l'influence de la théologie barthienne.

Fort intéressant cet ouvrage aurait gagné à être nuancé dans certaines de ses parties, que ce soit dans sa description de Herrnhut comme dans celle de Taizé. D'autre part si considérable soit l'influence de la théologie de K. Barth, celui-ci n'est pas tout le protestantisme de même qu'il ne faudrait pas oublier les appréhensions que font naître Taizé ou Grandchamp dans un grand nombre de milieux protestants et il ne semble pas que l'auteur s'en soit toujours rendu compte.

F.G. D.

146 BODIN (L.) et TOUCHARD (J.).

Front populaire 1936. Paris, Colin, 1961, 295 p. (Coll. Kiosque).

Dans une collection dont l'éloge n'est plus à faire, ce volume apparaîtra à la fois comme le cadre et le complément du livre où, dans cette même collection, René Rémond a étudié *Les catholiques, le communisme et les crises*, 1929-1939 (*Arch.*, 12). Des notes utilement groupées à la fin, mais dont on regrette que ne soient pas précisées les pages auxquelles elles

renvoient, trois répertoires — chronologique, biographique, bibliographique — et un tableau documenté de la presse politique, en font un excellent instrument de travail.

E. P.

147 BUBER (Martin).

Two types of Faith. A Study of the interpenetration of Judaism and Christianity. (Deux types de foi. Etude sur l'interpénétration du Judaïsme et du Christianisme). Translated by Norman P. Goldawk. New York, Harper and Brothers, 1961, 177 p.

Il s'agit de la traduction anglaise d'un petit livre rédigé en allemand par le grand mystique juif, en 1949, au cours des journées tragiques du siège de Jérusalem. C'est un effort pour analyser et comparer la foi d'Israël et celle des chrétiens. Au point de départ, l'auteur schématise et oppose violemment la foi-confiance, qui est l'*Emounah* d'Israël, et la foi-croyance, qui est la *Pistis* des chrétiens. Mais il pense que cette dernière a été introduite par Paul, tandis que le Christ conservait la notion juive de la foi. Il voit dans l'histoire du Christianisme une longue lutte entre ces deux tendances. Mais il admet aussi que le Judaïsme hellénistique possédait déjà la notion de *Pistis* et il en trouve bien des traces dans les écrits juifs anciens tels que les livres apocalyptiques. « La crise de notre temps est une crise de la foi ». Judaïsme et Christianisme ont besoin de se compléter l'un l'autre. Les vues de M. B. sont passionnantes et constituent un remarquable hommage juif au Christ, mais elles situent le Paulinisme beaucoup trop en dehors des courants juifs dont il s'est nourri.

J. H.

148 BYRD (Robert O.).

Quaker Ways in Foreign Policy. (Les quakers et la politique internationale). Toronto, University Press, 1960, XI-229 p.

Les disciples de George Fox sont connus dans l'histoire pour leurs excentricités et dans le présent pour leur charité. On les étudie généralement de l'un de ces points de vue. Remercions donc M. Byrd de nous en donner une image d'un non-conformisme du meilleur aloi. Les quakers ne tremblent plus depuis longtemps, sinon devant leurs responsabilités vis-à-vis des autres. Mais la première impression passée, ils agissent. Leurs œuvres charitables les ont menés, de par les circonstances parfois dramatiques où ils les entreprenaient, à fréquenter les pouvoirs établis et leurs représentants. Après la période de l'enfance où ils s'affirmèrent par leurs *non* et leurs *tu*, ils ont découvert la politique, d'abord comme péché ensuite comme problème. Notre auteur fait l'historique de cette évolution, mais la partie la plus intéressante de son ouvrage est certainement celle où il montre toutes les implications de la croyance à ce « quelque chose de Dieu qui est en chaque homme ». L'analyse en est si bien menée qu'elle nous conduit naturellement à la politique. Il y a, à première vue, quelque paradoxe dans le raisonnement de M. Byrd. Et pourtant, on ne saurait le taxer de sophiste, car la conception de la politique à laquelle il aboutit est bien quaker, c'est-à-dire terriblement individualiste. Fox aurait-il approuvé son disciple du XX^e^ siècle ? Voilà une question bien impertinente. Le sociologue aurait aimé quelques considérations sur ce point. Peut-être la pratique actuelle de la Société des Amis, étudiant la conjoncture et faisant ses recommandations aux peuples, eût-elle laissé le fondateur perplexe. Peut-être aussi se fût-il posé des questions sur l'admission de non-chrétiens dans le groupe des siens Peut-être... à moins qu'il n'ait choisi d'évoluer lui aussi. C'est là, je crois, le point faible de cet ouvrage passionnant, que de s'être borné à l'étude d'un développement sans en chercher les causes sociologiques. Il y a du plaidoyer dans ces pages. Et pourtant elles sont excellentes. Il convient en tout cas, de verser cette étude au dossier des « œuvres mystiques ». On ne se sent plus aussi sûr, après les avoir lues, que la mystique soit incapable de se mesurer avec le monde, comme Troeltsch le croyait.

J. S.

149 CAPERAN (Louis).

Histoire contemporaine de la laïcité. II. *La Révolution scolaire.* Paris, Rivière, 1959, 290 p. (Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.).

Ce second volume (*Arch.*, 5, n° 90), qui porte sur les années 1880-1882, reste fidèle à la méthode et à l'esprit du précédent : fondé sur d'importants dépouillements personnels qui garantissent le sérieux de sa documentation, il restreint cette histoire à la lutte parlementaire autour de la laïcité. Sur les dix chapitres un seul fait intervenir « les catholiques de France » : encore s'agit-il principalement de leurs dirigeants, ecclésiastiques et laïques. Et finalement, ce sont les seules préoccupations et perspectives de ceux-ci qui commandent sa problématique et orientent son enquête.

« Une immédiate et unanime prise de position de l'épiscopat français, l'organisation à Paris d'un comité central de résistance, la

grève générale des maîtres et des maîtresses congréganistes de l'enseignement public : ces trois grands espoirs des catholiques intransigeants, ces trois grands soucis du ministère s'effondrèrent vite », sous l'action du Saint-Siège par le canal du nonce Czacki, au nom de la politique d'apaisement de Léon XIII. En conclusion l'auteur condamne ces directives et regrette que l'occasion n'ait pas été saisie : au lieu d'une *guerre en dentelles*, écrit-il, « la situation se serait vite aggravée... ».

L'historien, pour informé qu'il soit, n'en est pas moins ici homme de parti, qui ne retient de la politique scolaire de la République que ses aspects négatifs, non d'ailleurs en tant qu'il les a observés concrètement dans les faits, mais en tant qu'ils sont inclus logiquement dans les principes : « L'écroulement de la foi chrétienne entraîne la ruine des principes moraux, ou tout au moins les caractères et l'intégrité fléchissent avec les croyances religieuses ». Ne parlons pas du « péril social de l'athéisme », qui n'apporte ici aucune lumière. M. Capéran a été bien inspiré de citer l'article du *Temps* : « La direction de ce qu'on pourrait appeler l'âme traditionnelle de la France va changer de mains ; aux doctrines d'autorité vont succéder dans tous les domaines celles du libre-examen... ». Que voilà un magnifique terrain de recherches ! Mais y trouvera-t-on la confirmation qu'en 1880 « la plupart des Français restaient attachés à leurs habitudes religieuses », mais que, par suite d'une « fréquente contradiction des votes politiques et des convictions intimes », le contraste entre le *pays légal* et le « catholicisme foncier » du *pays réel* s'accusait à chaque consultation électorale ? Ne faudrait-il pas s'inquiéter plus sérieusement des mouvements profonds de l'opinion et de ses sentiments réels ? Peut-être le troisième volume, annoncé, répondra-t-il à ce vœu.

E. P.

150 CARPENTER (S.C.).

Church and People, 1789-1889. (L'Eglise et le Peuple d'Angleterre de 1789 à 1889). Londres, S.P.C.K., 1959 (3 vol. brochés, pagination continue), 581 p.

Cette édition populaire d'un classique de l'histoire anglicane reproduit un ouvrage publié en 1933, puis réédité en 1937 par le même éditeur. Le Doyen Carpenter y retrace la vie de l'Eglise d'Angleterre, de la Révolution française à la publication de *Lux Mundi* en 1889. On saluera avec plaisir cette réapparition sur le marché d'un livre depuis longtemps épuisé et qui reste nécessaire à la compréhension d'une époque capitale. Le système politique anglais tel qu'il fonctionne aujourd'hui s'est, en effet, élaboré durant ce siècle. La figure que nous connaissons à l'Eglise d'Angleterre s'est elle aussi formée, en grande partie, dans les luttes de ce temps. Le mérite de S.C. Carpenter est de nous donner de cette période un panorama, non pas de première main, mais aussi complet que possible. Histoire politique, histoire de la hiérarchie anglicane, vie des paroisses, vie intellectuelle, luttes et idéologies sociales, histoire de la piété et de la théologie nous sont ici rapportées par une plume alerte charitable et informée. L'auteur ne cache pas ses préférences. Pourtant il donne l'impression d'aimer tous les mouvements et toutes les personnalités qu'il évoque. Avec chacun et chacune il s'est donné la peine de sympathiser. Des Evangéliques aux Ritualistes, tous ses personnages nous parlent un langage que nous comprenons et qui nous concerne. Le sociologue aimera les chapitres où l'ancien Doyen d'Exeter évoque les efforts sociaux des Evangéliques et les luttes pour l'éducation des masses. Tous les lecteurs apprécieront l'esprit irénique de l'ensemble et seront reconnaissants à l'éditeur de cette réimpression.

J. S.

151 CARRIER (H.), s. j.

Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse. Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1960, 316 p. (Thèse de l'Université de Paris, 1959).

La soutenance de la thèse du P. Carrier a constitué jusqu'à un certain point un événement pour la sociologie religieuse (cf. C.R. de J. Maître, *Revue française de Sociologie*, 1960, 1, p. 113-115). La parution de l'ouvrage fournit un instrument de travail extrêmement utile. L'auteur, canadien, et maintenant professeur à l'Université grégorienne, avait pu en effet mesurer pendant son séjour en France, l'ignorance dans laquelle se trouvaient la plupart des sociologues français de la religion, à l'égard de la psychologie sociale anglo-saxonne. A un moment où une bonne partie de ces sociologues avaient l'impression de piétiner quelque peu en débouchant difficilement des statistiques de pratique, l'ouvrage apportait un renouvellement documentaire de grande importance. Ne serait-ce que par sa bibliographie, ce livre prendra place parmi les « usuels » dans la bibliothèque de chaque chercheur.

La rançon de cette utilité est sans doute que l'auteur, obligé de faire, pour la plupart de ses lecteurs, œuvre d'initiation extensive, est passé un peu rapidement sur les problèmes qu'il

évoque. Et tout d'abord, en quoi consiste l'approche « psycho-sociologique » ? Est-elle descriptive, analytique, explicative ? Si explication il y a, doit-on la chercher dans des traits de la personnalité, dans des variables culturelles ou sociales ? Les dilemmes de la psychologie sociale américaine ne semblent pas avoir inquiété l'auteur. Après le mode d'approche, l'objet. Il pourrait sembler nécessaire, pour traiter le sujet annoncé, de discuter rigoureusement la notion de « groupe de référence » que l'auteur ne fait qu'évoquer (p. 47-48). Car, en somme, l'*appartenance*, comme fait psycho-social se rapporte en définitive, au groupe religieux, en tant qu'il est — le plus souvent en même temps — groupe de référence. Mais alors, l'identification et la qualification de ce groupe prend une importance primordiale et les variations subjectives de la « référence » comme représentation constituent un élément capital de l'analyse.

Sur d'autres points, on trouve, de même, une trop grande précipitation. Ainsi, de la conversion. Il était tentant de typologiser la conversion, comme on typologise les groupes religieux. Mais y a-t-il bien correspondance biunivoque entre les modes de conversion et la dichotomie Eglise-Secte ? La question valait sans doute d'être posée, mais la remise en question dans la sociologie contemporaine de l'opposition même de l'Eglise et de la secte pouvait suggérer une position plus nuancée. Enfin, il paraît difficilement concevable qu'une psycho-sociologie de l'appartenance religieuse n'évoque pas les conflits d'appartenance. Or un certain parti-pris d'optimisme semble régner dans l'ouvrage — parti-pris sympathique certes, car il témoigne de l'ouverture d'esprit de l'auteur à l'égard des techniques et des théories qu'il évoque —, et cet optimisme semble voiler quelque peu certains effets déchirants que peut revêtir l'adhésion à un groupe religieux, qu'il s'agisse des conflits proprement psychologiques et du sentiment de culpabilité, ou qu'il s'agisse des conflits que provoque l'insertion du religieux dans le champ de l'éthique sociale.

En définitive, l'ouvrage représente une étape importante que l'auteur, avec lui, fait franchir à de nombreux sociologues français de la religion. Nous espérons voir bientôt, parmi les nombreux points qu'il évoque, l'un d'eux discuté plus à fond. F.A. I.

152 CARROUGES (Michel).

Foucauld devant l'Afrique du Nord. Paris, Ed. du Cerf, 1961, 256 p.

Dans un précédent *Charles de Foucauld explorateur mystique*, l'auteur avait donné une biographie de type classique, s'ajoutant aux précédentes. Il reprend ici le problème, sous forme d'analyse critique : y a-t-il un ou deux Foucauld ? un message profane et nationaliste, un message spirituel et universaliste, sans commune mesure ni communication, mais mettant patrie et religion au service l'une de l'autre ? Ses biographies antérieures insistaient tantôt sur l'agent colonial, tantôt sur le petit frère, mais sans réussir à les réconcilier. Il n'y a qu'un Foucauld dans ces deux rôles, pense M.C., mais il convient de distinguer la portée de son message et les conditions dans lesquelles il a vécu son idéal.

E. P.

153 CHAULEUR (Sylvestre).

Apostolat et Colonialisme. Paris, La Colombe, 1961, 89 p.

Dans cette courte brochure, le Père Chauleur, franciscain, réfléchit à quelques uns des problèmes posés à l'Eglise par la nécessité d'adapter ses méthodes d'évangélisation au monde actuel. L'expérience propre de l'auteur le porte à insister surtout sur l'action en pays de mission, d'où le titre. Un chapitre sur le rôle de la langue dans l'apostolat est particulièrement suggestif d'un colonialisme inconscient de la part de certains missionnaires qui n'apprennent pas l'idiome des pays où ils vont mais attendent que les autochtones sachent le leur. Remarques semblables dans le chapitre sur la presse : 23 périodiques catholiques en langues indigènes contre 40 en langues européennes dans l'Afrique de 1959.

J. S.

154 COMMUNAUTÉS SACERDOTALES DE ST SÉVERIN DE PARIS ET DE ST JOSEPH DE NICE.

Le renouveau liturgique. Paris, A. Fayard, 1960, 144 p. Coll. « Je sais, je crois », n° 110 (édité aussi comme n° spécial 12/13 de *Paroisse et Mission*).

De par ses dimensions, comme par sa fonction, cette étude ne vise pas à une analyse objective exhaustive du mouvement liturgique actuel. Il s'agit de donner des points de repères semi-historiques, semi-normatifs. Mais le travail a été effectué avec précision et sérieux : en particulier, les orientations effectives des mouvements de renouveau liturgique et leurs rapports réciproques sont indiqués clairement, avec des notes et des annexes bibliographiques qui feront de ce petit ou-

vrage un instrument de travail très utile. Les perspectives d'avenir laissent une large place à une décentralisation culturelle tempérée par une vision de l'homogénéisation des cultures.

F.A. I.

155 CORBIN (H.).

Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran Shi'ite. Paris, Buchet-Chastel. Coll. « La Barque du Soleil », 419 p.

Le propos d'Henry Corbin — qui occupe à l'E.P.H.E. la chaire d'Islamisme à la Section des Sciences religieuses et dirige le Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien de Téhéran — n'est pas ici d'écrire un livre d'histoire se déroulant d'un point à un autre d'un temps linéaire, mais de dégager les structures fondamentales d'une culture fondée sur « le temps qualitatif qui est l'histoire de l'âme ». Pour ce faire, il emploie le seul langage conforme à cette culture, un langage qui rappelle la langue musicale, allant d'une octave à l'autre de l'univers spirituel iranien, reprenant et amplifiant le même thème, celui de l'intermonde, la Terre des visions et la Terre de Résurrection, la Terre de *Hurqalyâ* du shî'isme.

Hûrqalyâ est la Terre de l'âme, parce qu'elle est la vision de l'âme ». Cette Terre qui est la seule Réalité, nous ne pourrons l'atteindre que grâce à la perception imaginative, notre perception hûrqalyenne. Il nous faudra abandonner radicalement la conception occidentale du monde physique et entrer dans la conception mazdéenne pour qui le monde physique est toujours un phénomène spirituel : la Terre est un Ange. Pour connaître cette Terre, nous découvrirons qu'il s'agit beaucoup moins de répondre à des questions concernant des essences (qu'est-ce que ?), qu'à des questions concernant des personnes : Qui est la Terre, qui sont les Eaux, les plantes, les montagnes ou à qui correspondent-elles ?

Dans la première partie de son livre, qui elle-même comprend deux chapitres, H.C. esquisse une phénoménologie (il faudrait dire : une angélologie) de la conscience mazdéenne, des Figures personnelles et archétypes qui en sont les hiérophanies. L'*Imago Terrae* : la géographie mythique et la géographie visionnaire, la lumière de gloire (le *Xvarnah*) et les Anges de la Terre, les héros eschatologiques et la Transfiguration de la Terre. Le premier chapitre décrit la vision mazdéenne de la Terre et de la Transfiguration de la Terre ; le deuxième chapitre reprend le même thème dans la littérature philosophique et théologique de l'Iran islamique. L'auteur s'attache notamment à montrer la correspondance frappante entre le thème du corps de résurrection développé dans l'école Shaykhie et ce même thème dans le néoplatonisme tardif, chez Proclus.

Rassemblant dans la seconde partie divers auteurs, de Sorhawardî (12e s.) à l'école shaykhie, c'est-à-dire jusqu'à nos jours, auteurs jusqu'alors totalement ignorés en Occident et qui sont traduits pour la première fois de l'arabe et du persan, il nous montre la vie allant de l'Iran mazdéen à l'Iran islamique. La *Théosophie orientale* de Sorhawardî dans laquelle reparaissent tous les noms des hiérophanies mazdéennes, notamment celui, d'une si belle résonance spirituelle, de Spenta Armaiti, l'Ange féminin de la Terre, noue l'articulation avec l'Iran Shî'ite et les penseurs de l'école d'Ispahan (17e s.).

Ce livre est un excellent aperçu de la cohésion de l'univers spirituel iranien. L'honnête homme qui se laissera guider par la pensée très fine d'H.C. y trouvera ample matière à réflexions et approfondissement.

R. D.

156 DALOZ (Lucien).

Le travail selon saint Jean Chrysostome. Paris, Lethielleux, 1959, 194 p.

Première partie d'une thèse que l'A. a soutenue devant l'Université Grégorienne de Rome : de l'œuvre abondante de l'évêque d'Antioche, il entend extraire une théologie du travail. L'étude de la pensée est bien menée, avec esprit critique ; par de longues citations de textes et d'intéressantes études de vocabulaire (p. 66, 68, 115), il montre comment la conception antiochienne du travail s'ordonne autour de deux thèmes principaux : l'homme créé à l'image de Dieu et institué roi du monde ; toute la création n'a de sens que pour l'homme. Le monde matériel est à son service, et l'intelligence, la raison humaines sont les moyens d'ordonner et d'organiser la Création.

Mais il y a un danger certain — et que l'A., n'a fait qu'entrevoir (p. 165) — à demander à des hommes de l'Antiquité, fussent-ils canonisés, une réponse à des problèmes qui nous concernent plus qu'ils ne les ont réellement effleurés ! On schématise d'autant plus leur pensée qu'elle ne s'est exprimée qu'occasionnellement. A tout le moins faut-il resituer très exactement dans le contexte historique la portée du témoignage ainsi sollicité. Or Jean est un pasteur, qui enseigne son peuple à partir des réalités immédiates et selon ses besoins. Sa théologie dogmatique autant que

morale n'est jamais systématique : d'où l'aspect parfois décevant, à nos yeux, des réponses fournies (ainsi la justification du travail par l'alternance de la nuit et du jour (p. 96), ou bien cette vision esthétique et morale du travail : « les femmes pauvres sont plus belles que les riches car elles se donnent un exercice continuel, peinent et se fatiguent » ! (p. 90).

Il fallait de toute évidence insister beaucoup plus que n'a cru le faire l'A. sur la situation faite au travail dans la société païenne, *en dehors de toute préoccupation morale actuelle*, sur ce mépris du travail conçu comme l'impératif de nécessités économiques auxquelles la richesse permet d'échapper. On eût ainsi mieux compris l'aspect révolutionnaire du christianisme sur ce problème, bien que le rationalisme des milieux chrétiens d'Antioche ait poussé de profondes racines dans l'hellénisme le plus traditionnel. L'A. aurait eu profit, sans doute, à rechercher les origines philosophiques de la conception antiochienne de la complémentarité et de la solidarité des fonctions économiques dans la cité ; il aurait vu ainsi que l'*Ethique* d'Aristote conservait à l'aube du V^e^ siècle autant d'influence que les *Catégories*. Une bibliographie trop souvent de seconde main, deux *indices* complètent cette étude intéressante, mais dont on aurait aimé qu'elle fût, dans l'ensemble, plus approfondie.

M. M.

157 DELMASURE (A.).

Les Catholiques et la Politique. Paris, La Colombe, 1960, 380 p. (Préface de Mgr P. Tiberghien).

Cet ouvrage aurait pu faire pendant à celui des PP. Calvez et Perrin, *Eglise et Société économique* (*Arch.*, X, n° 120). En fait bien qu'il ait un objet complémentaire, il ne procède ni du même esprit, ni de la même méthode. Un tiers du livre est consacré aux principes qui doivent inspirer les attitudes des catholiques en politique ; le reste s'efforce de préciser les attitudes pratiques qui doivent résulter de ces principes.

Les affinités de l'auteur le situent dans le sillage du M.R.P. (voir sa note « documentaire » sur les partis politiques français, pp. 336-343). La part faite aux documents ecclésiastiques est considérable, et significative dans sa distribution même : Pie IX, 1 document utilisé ; Léon XIII, 40 ; Pie X, 10 ; Benoît XV, 3 : Pie XI, 30 ; Pie XII, 80 ; textes épiscopaux français, à partir de 1919 seulement. Mais aucun souci historique ne préside à leur mise en œuvre : ils sont considérés dans l'absolu impératif de la morale, sans référence aux circonstances qui les ont dictés, sans souci de déterminer, sur les divers problèmes, une évolution de la pensée et des attitudes ecclésiastiques. Surtout, cette « lecture » est faite à travers un cadre systématique *a priori*, qui appauvrit considérablement le sujet traité. Il est caractéristique qu'à l'Index alphabétique ne figure pas, par exemple, le mot démocratie, qui a tant fait couler d'encre officielle. Les « applications », indépendamment de quelques pages sur la fiscalité, tournent autour de deux questions seulement : électeurs, élus et gouvernants ; école, laïcisme et laïcité.

E. P.

158 DELOOZ (Pierre).

Conditions sociologiques de la sainteté canonisée. Liège, Faculté de Droit, 1960, 2 vol., polytypé, 371 p.

Pitirim Sorokin *Altruistic love*, Boston, The Beacon Press, 1950, a étudié les « saints chrétiens » en s'appuyant sur une documentation très médiocre et en assimilant « saint » et « canonisé ». P.D. reprend tout le problème sur une base critique en partant de la canonisation comme fait social. L'enquête comporte l'établissement d'une liste des canonisations et béatifications, une analyse des procédures et une exploitation statistique : date et lieu de naissance ; âge, lieu et cause de la mort ; sexe ; état de vie ; appartenance à un ordre religieux ; époque de la canonisation ou béatification ; origine sociale (niveau de vie ; ampleur de la fratrie). Diverses annexes complètent cette investigation : délais de béafication, coût de la canonisation, définition du martyr, cas de Jean de Pomuli, etc. Listes, tableaux statistiques et graphiques permettent de suivre avec rigueur la démarche de l'auteur.

L'étude des canonisations révèle une structure sociale où agissent des groupes de pression, un clergé masculin, une monarchie absolue, dans une aire culturelle bien délimitée. L'analyse de la procédure montre un jeu de rôles et une batterie de critères, de sorte que l'on peut en dégager les modèles proposés comme idéaux.

Ce travail constitue une importante contribution à la sociologie de l'Eglise dans la réalité de son fonctionnement : il ne s'agit plus d'établir les cartes du champ d'action, mais de montrer ce qu'est le corps social qui agit, de retrouver à travers des données canoniques les conditionnements d'un enseignement spirituel. La méthode sociologique ne peut

partir que des faits observables : ainsi la sainteté canonisée « se situe toujours *dans le souvenir des autres*. Il ne s'agit jamais de la sainteté vécue par telle personne au sein de telle communauté, mais du souvenir que les gens ont gardé des conduites de telle personne au sein de telle communauté » (p. 103) ; par contre, cette méthode ne s'interdit de retenir aucun phénomène bien observé. Ici, l'auteur montre bien que cette base conduit à rechercher *l'explication* scientifique des conduites religieuses, notamment par l'analyse serrée des critères de la sainteté. Ce n'est donc pas au niveau des généralités, mais sur un terrain bien délimité que se pose alors le problème des relations entre théologie et sociologie. L'auteur souhaite à juste titre une réévaluation plus réaliste de ces relations ; en plaçant la sainteté sous l'éclairage de la psychosociologie de la connaissance, P.D. pose des questions fondamentales, et il les pose solidement.

J. M.

159 DE VAUX (R.). O.P.

Les institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires. Institutions religieuses. Paris, Ed. du Cerf, 1960, 541 p.

Le premier volume de cet ouvrage (*Archives*, 7, nº 102) a été très bien accueilli par la critique, qui en a loué l'ample information, les positions mesurées et la clarté d'exposition. Le second volume reste digne de ces éloges. Comme lui il nous communique le résultat de longues années d'études bibliques et archéologiques et constitue un instrument de travail fondamental pour tous les chercheurs qui ont à pénétrer dans l'immense forêt des institutions bibliques.

Les deux sujets qui restaient à traiter étaient bien disparates, mais les nécessités de la présentation justifient parfaitement cet ordre. Et d'ailleurs, les choses militaires ont en Israël un aspect religieux, qui ne s'est pas atténué au cours des siècles, comme en témoignent, dans le domaine de l'action, les guerres macchabéennes, et, dans le domaine de la théorie, la *Règle de la Guerre* découverte à Qoumran. Pourtant « cela ne signifie pas que la guerre soit une guerre de religion », destinée à répandre la foi par les armes, comme c'est le cas dans l'Islam. C'est plutôt une « action sacrée, avec une idéologie et des rites propres ». Ce caractère sacré de la guerre a pu s'estomper à certaines époques, il n'a jamais entièrement disparu au cours d'une évolution que l'auteur retrace rapidement après avoir consacré des études séparées aux armées, aux villes et à l'armement, études où les données archéologiques viennent puissamment corroborer le dossier biblique. Cette première partie militaire, par son étendue restreinte (86 p.), permet à l'auteur de développer d'une façon conforme à son importance (pp. 87-429) la seconde partie de son propos : les institutions religieuses.

Le P. de V. écarte d'emblée tout ce qui concerne la théologie biblique ou l'histoire des religions, sauf dans la mesure où ces deux sciences peuvent aider à la recherche et à la compréhension d'une donnée institutionnelle. L'immense matière est donc ordonnée en trois groupes de chapitres : les lieux, le personnel, les rites et les fêtes. Pour chacun de ces sujets, l'ordre historique a été adopté autant qu'il était possible. Les lieux de culte d'Israël se situent dans une tradition sémitique, qui sacralisait soit des sites naturels — eaux, arbres, montagnes —, soit des édifices — ziggurats, temples —, soit ces emplacements mystérieux, que la Bible désigne sous le nom de « hauts-lieux ». C'est dans ce cadre que viennent s'insérer les premiers sanctuaires d'Israël, aussi bien à l'époque des Patriarches qu'au moment de l'installation du peuple en Terre Promise. Chose étrange, ces premiers sanctuaires seront plus tard condamnés par le Yahvisme. Au contraire la Tente du Désert et surtout le Temple de Jérusalem, malgré toutes ses vicissitudes resteront toujours le symbole du pur Yahvisme, même si certains courants défavorables se font parfois jour dans les milieux prophétiques. Ce temple aura des rivaux aussi bien à l'époque du schime de Jéroboam que plus tard chez les Samaritains ou en Egypte, mais il faudra les grands cataclysmes de l'époque romaine pour que les synagogues viennent le remplacer.

Une étude aussi poussée est consacrée à l'évolution du sacerdoce à ses trois stades : les origines, la monarchie et l'exil. Cette évolution est liée d'ailleurs à celle du sacrifice. Sur ce point, la synthèse de Wellhausen, qui reste une sorte de dogme pour bien des critiques bibliques, est mise en question par le P. de V.

Celui-ci, sans remettre en cause les données essentielles de la critique littéraire biblique, se refuse à admettre une solution de continuité entre les sacrifices préexiliques et ceux qui nous sont décrits par le Code Sacerdotal : il pense que la « Loi de Sainteté » (Lév. 17-26) représente en gros le rituel du Temple avant l'Exil et qu'on peut trouver dans les livres historiques ou prophétiques d'avant l'Exil les formes de sacrifice du Second Temple. Cette vue est soutenue par une analyse extrê-

mement minutieuse de tous les textes sacrificiels, analyse qui ne laisse pas d'être convaincante.

La dernière partie a pour objet les Temps Sacrés et les Fêtes. Pour les anciennes — Pâques, Semaines et Tentes — comme pour les plus récentes — Expiations, Hanouka, Pourim —, l'auteur s'efforce d'atteindre les origines et de souligner l'évolution. Il voit dans les premières des cérémonies de caractère pastoral ou agricole, même si plus tard elles ont été rattachées à un fait historique. Les secondes au contraire sont davantage liées à des faits, mais elles semblent en même temps destinées à se substituer à d'autres cérémonies de caractère païen.

Cette analyse a peut-être donné une idée de la richesse du volume. Si l'on ajoute que le lecteur dispose encore d'une très abondante bibliographie (pp. 431-460) et d'un index extrêmement copieux (pp. 461-533) englobant les deux volumes, il faudra conclure que cet ouvrage magistral apporte aux spécialistes de la Bible (et aux autres) une mine, où ils pourront puiser sans crainte d'être déçus.

J. H.

160 DESCHAMPS (Hubert) et VIANES (Suzanne).

Les Malgaches du Sud-Est. Paris, P.U.F. (Coll. Le Peuple Malgache, Monographie ethnologique n° 1), 1959. Cartes et planches hors-texte, XII-115 p.

Les populations du Sud-Est présentent une assez grande homogénéité de traits, de dialectes et de coutumes, bien qu'il s'agisse de populations mélangées, autochtones, Sakalava, gens du sud, arabes. L'influence ancienne de l'Islam s'est effacée ; le Christianisme, surtout protestant, laisse vivaces bien des croyances ancestrales. Les deux auteurs de cette précieuse monographie étudient d'abord les caractères généraux de l'aire culturelle qu'ils ont découpée sur la carte de Madagascar ; puis, ils présentent de petites études sur chacune des ethnies du sud-est. Du point de vue de la sociologie religieuse, nous devons retenir surtout : 1°) les pages 65 sqs sur les Antemoro, qui s'affirment musulmans, mais ne pratiquent plus les rites de la religion, ne font que répéter sans les comprendre certaines formules coraniques de leurs livres sacrés (les *sora-be*) ; on s'aperçoit, en étudiant leurs interdits, leurs lieux sacrés, leurs calendriers, etc., que les croyances malgaches tiennent dans leur vie la place la plus importante. Cependant il faut noter, croyons-nous, comme d'origine arabe leurs procédés de divination, le *sikidi*, dont les Antemoro auraient été les introducteurs à Madagascar, et qui est une forme de géomancie analogue à celle étudiée par Maupoil au Dahomey — 2°) les pages 100 sqs, sur le caractère éminemment social de la religion des Antesaka ; toute tournée vers la pratique rituelle, destinée à assurer la protection du groupe et de sa vie matérielle, elle ignore toute cosmogonie et toute précision de croyances. Une bonne bibliographie critique accompagne cet ouvrage, qui constitue le premier tome d'une nouvelle collection sur les Peuples Malgaches, dirigée par le gouverneur H. Deschamps.

R. B.

161

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenchaft. (La Religion dans l'histoire et dans le présent. Dictionnaire de théologie et de sciences religieuses). Troisième édition, complètement refondue. Tübingen, J.C.B. Mohr, 4e vol., 1960, XXV p., 1.756 col.

Il n'est pas rare de voir la parution d'un dictionnaire ou d'une encyclopédie s'étaler sur de longues périodes et traîner d'une façon telle que le décalage chronologique entre le début et la fin amenuise l'intérêt de l'entreprise. Les éditeurs de *R.G.G.* nous donnent un bel exemple de régularité : de 1957 à 1960, nous avons vu sortir 4 volumes, soit plus de 7 000 colonnes et nous en sommes à la fin de la lettre O.

Dans ce nouveau volume, nous retrouvons les qualités déjà signalées antérieurement (*Arch.*, VII, n° 103, et IX, n° 145) : richesse biographique et historique, bibliographies à jour, iconographie soignée, cartes, présentation méthodique et très homogène, nombreux renvois internes, ouverture interconfessionnelle, appel aux diverses sciences religieuses.

Nous persistons à souhaiter un élargissement de la part faite à la sociologie, notamment en ce qui concerne les « grandes » religions : il suffit de comparer les articles *Magie* et *Minderheiten* pour constater que ce vœu est fondé. Mais *R.G.G.* est une telle mine de données sur les aspects les plus variés des divers phénomènes religieux que nous avons là un instrument de culture et un ouvrage de référence extrêmement précieux à côté des travaux spécialisés en sociologie des religions.

J. M.

162 DONINI (Ambrogio).

Lineamenti di Storia delle Religioni. (Grandes lignes de l'histoire des Religions). s.l. Editori Riuniti, 1960 324 p.

Doctrinal et polémique, le présent ouvrage vise à dresser, en Italie, face à une conception catholique de l'histoire des religions une conception marxiste. Informé des travaux récents, en particulier de ceux qui concernent les manuscrits de la Mer Morte, il vise malheureusement davantage à en tirer une confirmation des conceptions de Marx et d'Engels qu'à présenter les problèmes tels qu'ils se posèrent aux historiens des religions. La reconstitution, toute dogmatique, des phases de la religion primitive ne laissera pas, pourtant, de présenter quelques nuances interprétatives qui la différencient de celle d'un Hainchelin. Le totémisme, présenté sans restriction comme *la* forme primitive de religion, n'est encore ni animiste ni surnaturaliste. Religion naturelle en quelque sorte de la communauté primitive, il n'inaugure pas encore l'« aliénation religieuse » proprement dite qui ne commence qu'avec les classes de la société. Passant des religions primitives à leurs différents stades, aux religions antiques, puis au christianisme primitif, l'ouvrage se termine sur le Boudhisme, le Confucianisme et l'Islam. La vie religieuse moderne n'est pas abordée. On appréciera l'abondant *Index nominum*, mais on regrettera l'absence de bibliographie que ne compensent pas les notes trop sélectives de bas de pages.

F.A. I.

163 DONDEYNE (A.), KÆLIN (J.), COSTA DE BEAUREGARD (O.), et al.

Foi et Technique. Paris, Plon, 1960, 182 p. (Coll. Credo).

Le développement des sciences et des techniques a bouleversé les conditions matérielles de vie et déclenché un choc psychologique qui a eu immédiatement des répercussions culturelles. L'attitude de l'homme à l'égard de la nature en a été radicalement transformée en même temps que se modifiaient les relations sociales. Les attitudes religieuses — des scientifiques, mais aussi de la masse — en ont été affectées de façon profonde. Et pourtant ce développement est loin de ne présenter, du point de vue spirituel et religieux ici abordé, que des aspects négatifs : les savants catholiques — prêtres et laïcs — groupés dans l'Association internationale *Pax romana*, et qui « entendaient vivre avec ce monde et dans ce monde, en assumer les problèmes et les angoisses », se sont efforcés de « justifier leurs espoirs ». Un exposé théorique du chanoine Dondeyne considère la compatiblité de la technique et de la religion avant tout comme « un problème pratique, une tâche à assurer, une synthèse à opérer par le croyant ». Deux savants, un biologiste et un physicien, examinent le premier les rapports entre *Weltbild* scientifique et *Weltanschauung* théologique, l'autre les problèmes de foi d'un scientifique. La partie la plus importante du volume (pp. 83-147) est consacrée aux résultats d'une enquête internationale sur « l'accueil de la foi dans un monde scientifique et technique » : comportement de fait, formulations intellectuelles, formation religieuse et vie spirituelle, responsabilités apostoliques.

E. P.

164 EGRETAUD (Marcel).

L'Orient soviétique (Kazakhstan, Ouzbékistan, Kirghisie, Tadjikistan, Turkménistan, Azerbaïdjan). Paris, Ed. Sociales, 1959, 274 p.

L'auteur présente un tableau clair des Républiques socialistes d'Orient : évolution historique, situation géographique, démographique, économique, politique, sociale, culturelle... Il ne cache pas ses sympathies pour le régime soviétique. D'où l'optique dans laquelle il a poursuivi son étude et son caractère résolument optimiste : il décrit le passage de la colonisation tzariste (dont il analyse les caractères particuliers par rapport à la colonisation occidentale) à la naissance de nouvelles nations : fin des liens de subordination politique (l'égalité multi-nationale autorisant qu'une république apporte sa participation humaine à la direction d'une autre république) ; développement de l'agriculture et création de l'industrie (l'auteur fait remarquer à ce propos qu'il s'agit moins de quantifier un essor économique en fonction des critères généraux, que d'apprécier si cet essor a réalisé l'émancipation de l'ancienne colonie ; le but poursuivi serait l'équilibre des diverses activités humaines dans une civilisation « agricole ») ; l'évolution sociale (le système kolkhozien n'a pas détruit la « couleur nationale » des mœurs ; l'évolution de la femme, si elle s'est heurtée à des résistances certaines, n'en progresse pas moins régulièrement).

D'où aussi la volonté de pondérer l'influence du fait religieux : l'Islam est étudié comme un phénomène historique, avec ses aspects positifs et négatifs ; il ne s'est pas substitué, mais superposé aux vieux fonds des cultures iranienne et grecque ; la liberté de culte est assurée aux habitants collaborant à la construction de l'état socialiste, sans pour autant adhérer aux conséquences extrêmes du matérialisme dialectique.

Ce travail, conçu comme un ouvrage de lecture courante, ne comporte ni index, ni bibliographie, mais quelques cartes.

J.P. C.

165 ELIADE (M.) et KITAGAWA (J M.), ed. **The History of Religions. Essays in methodology.** (L'histoire des religions. Essais méthodologiques). Chicago, University of Chicago Press, 1959, XII-164 p.

Sept essais composent ce volume : J.M. Kitagawa, *The History of Religions in America*, note que la tendance favorable à cette discipline jusqu'en 1930 a été renversée depuis cette date et tente de surmonter cet enrayage en élucidant le concept même d'Histoire des Religions et la signification de son enseignement (p. 1-30). — W.C. Smith, *Comparative Religion : Whether — and Why ?*, revient sur une question de J.M. K. : « Presently may there be a symposium in which scholars from different faiths will write chapters not each on his own faith but perhaps each on other aspects of the total development, in a way agreable to all ? » (p. 57). — R. Pettazoni, *The Supreme Being : Phenomenological Structure and Historical Development*, plaide pour la complémentarité de la phénoménologie et de l'histoire (p. 59-66). — La contribution de J. Daniélou, *Phenomenology of Religions and Philosophy of Religion*, est surtout un commentaire critique de l'œuvre de H. Duméry. — M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism* (pp. 86-107), souligne ce que l'étude du symbolisme religieux doit à la psychologie en profondeur, à l'art abstrait, à l'étude des structures et du fonctionnement de la « mentalité primitive » et s'applique à différencier l'approche spécifique d'un historien des religions attaché simultanément à *l'histoire* du phénomène religieux et à sa signification (*meaning*) (p. 88). La tâche de cet historien lui demande même de parvenir à « discerner la fonction du symbolisme religieux en général » (p. 97).

L. Massignon, *The Notion of « Real Elite » in Sociology and in History* (p. 108-114) s'élève contre la prétention de certains sociologues pour lesquels « the real elite of a social group is but a chance product of stastistical averages » ...ce qui escamote les personnalités et l'originalité de leur fonction de réponse archétypale aux grandes crises...

E. Benz, *On Understanding Non-Christian Religions* (p. 115-131), évoque plus particulièrement les difficultés ou les enchevêtrements d'une approche chrétienne des religions orientales. Il inscrit sa contribution dans la perspective de la compréhension plaidée par Wach. « Si l'histoire est en un sens l'histoire du salut, alors cette histoire ne peut avoir commencé avec Moïse en 1250 avant J.-C. L'histoire du salut est aussi vieille que l'histoire de l'humanité que nous supposons être environ 6 millions d'années plus vieille que Moïse... De ce point de vue l'une des plus importantes tâches de la pensée chrétienne contemporaine, serait de mettre au point une nouvelle théologie de l'histoire des religions. Ce serait là ouvrir la route à une réelle « compréhension » entre les religions du monde comme J. Wach l'entrevoyait » (p. 131).

C'est le même schéma qui est à peu près repris dans la passionnée et passionnante contribution de F. Heiler, *The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions* (pp. 132-160). Enracinée dans une solide tradition d'œcuménisme scientifique ou si l'on veut de science œcuménicisante — F. Schleiermacher, N. Söderblöm, R. Otto, etc... — elle plaide précisément pour un œcuménisme non pas seulement interdénominationnel ou inter-confessionnel, mais interreligieux, « a co-operation of religions in « life and work », to extend this expression which Söderblöm used of the Christian ecumenical communion to the ecumenical union of all religions » (p. 157). La science même des religions, en démontrant leurs identités analogiques (p. 139) et leurs principes communs, rend selon F.H. cette mue possible et nécessaire : « Thus scientific insight into this unity calls for a practical realization in friendly exchange and in common ethical and social endeavor which the British call fellowship and co-operation » (p. 155), étant naturellement bien entendu qu'il ne saurait s'agir de syncrétisme.

Par ondes concentriques, on le voit, ces différents essais débordent la méthodologie pure pour aborder l'épistémologie, la déontologie, ou même une certaine axiologie des sciences religieuses. Dans ce courant, la sociologie demeure malgré tout marginale. Dans un volume qui se présente comme un mémorial Joachim Wach, c'était pourtant une dimension à ne pas sous-estimer, surtout si, comme le rappelle J.M. Kitagawa, l'« histoire des religions » doit être tenue pour synonyme d'une « science générale des religions » (Allgemeine Religionswissenschaft...) telle que la projetait J. Wach citant (dans son ouvrage posthume), à près d'un siècle d'intervalle, le projet de Burnouf : « Le siècle présent ne s'achèvera pas sans avoir vu s'établir dans son unité une science dont les éléments sont

encore dispersés, science que les siècles précédents n'ont pas connue, qui n'est pas même définie et que pour la première fois peut-être nous nommons science des religions ». Du moins ce symposium, s'il ne la comble pas, ravive cette espérance.

H. D.

166 ERBSTŒSSER (M.). WERNER (E.). **Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die Freigeistige Hâresie und ihre sozialen Wurzeln.** (Problèmes idéologiques des plébéiens du Moyen Age. L'hérésie du Libre Esprit et ses racines sociales). Berlin, Akademie Verlag, 1960, 172 p.

Plebejertums ? Si le mot « plébéïanat » existait en Français, c'est sans doute celui qui conviendrait. En tout cas la phrase de conclusion (p. 135) nous met en garde contre la commodité factice qui le traduirait par « prolétariat ». « Es muss noch einmal unterstrichen werden : Es gab zwar einen sozialen Weg vom Plebejer zum Vorproletarier, aber keinen religios-ideologischen ». (On doit le souligner une fois de plus : il y a bien un chemin social qui va du plébéïen au pré-prolétariat, mais pas le chemin d'une idéologie religieuse).

Trois catégories donc à distinguer : prolétaire, pré-prolétaire, plébéien et pour passer du plébéianat au pré-prolétariat, s'il y a une continuité, elle ne passe pas par l'idéologie religieuse.

Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur les questions de continuité et de discontinuité, mais la nature de l'ouvrage ne sollicite pas une discussion de ce genre. Il est surtout en effet d'ordre documentaliste dans les sept premiers chapitres (M. Erbstosser) et documentaire dans le huitième (E. Werner) qui introduit la publication latine et la version allemande du protocole d'interrogatoire du bégard Johannes Hartmann par l'inquisiteur Walter Kerlinger (p. 136-155) en décembre-janvier 1367.

Le but commun des auteurs est affirmé dans l'Introduction (p. 12) : « saisir l'hérésie du Libre Esprit dans la perspective des rapports de classes, présenter (son) idéologie comme expression déterminée des relations sociales, explorer l'action de la secte et de ses enseignements sur les luttes de classes des XIII^e^ et XIV^e^ siècles ». Bref, proposer un chapitre de la sociologie des sectes « d'un point de vue marxiste ».

L'investigation de M. Erbstösser procède selon une analyse critique de l'ensemble de la documentation disponible. Conduite avec la minutie, qui caractérisait déjà les *Pauperes Christi* d'E. Werner (*Arch.*, 2, n° 223), elle envisage successivement : structure socio-économique dans le champ de l'hérésie du Libre Esprit (ch. II) ; Béguines et Bégards : un même phénomène à contenus sociaux variés (ch. III) ; l'hérésie du Libre Esprit comme forme religieuse de l'idéologie des couches populaires (V) ; structure et organisation de la secte, ses deux centres ésotériques et exotériques (V) ; influence de l'idéologie hérétique sur les luttes des classes (VI) ; incidences mystiques de l'hérésie.

La contribution de E. Werner (ch. VII) nuance la conclusion finale citée plus haut : « l'hérésie du Libre Esprit joua un rôle catalyseur chez les pauvres des villes par l'élaboration d'une conscience de soi orientée vers l'anti-féodalisme, rien de plus. Ce n'est pas par hasard si cette hérésie ouvre bien un chemin socio-historique du plébéien au pré-prolétaire, mais pas de chemin idéologique » (p. 130).

L'ensemble des analyses se résume comme suit (p. 131 et ss.) : ambiguïté du mouvement des Béguines et Bégards partagés entre conventuels *sédentaires* représentant artisanat, bourgeoisie urbaine et même petite noblesse et patriarcat d'une part et d'autre part *pérégrinants* recrutés dans les couches populaires, cette seconde filière aboutissant à une idéologie propre, qui combinée à diverses tendances de pathéisme populaire, donnera ses thèses à l'hérésie des Frères et Sœurs du Libre Esprit. Le contenu de celle-ci, en effet, était un « panthéisme libertaire centré non pas sur une quelconque discussion abstraite mais sur un homme déifié par delà le bien et le mal ». Ses conséquences auraient été inconséquentes, car si d'une part elle tendait à la subversion de l'ordre établi par un Catholicisme dominant, cette subversion ne donna naissance à aucun programme de lutte à l'usage des couches plébéiennes : « *Au contraire.* La vie du plébéien fut idéalisée, la condition mendiante fut justifiée et même présentée comme valeur particulièrement louable » (p. 132). Quelque chose comme la sublimation du clochard : cf. la citation p. 50. « *Item quod nullus dives potest salvari et quod omnis dives est avarus. Item quod nullus pauper potest dampnari, sed omnes salvabuntur* ». « ...C'est pourquoi l'hérésie agit comme un obstacle au développement des couches plébéiennes et ne les orienta pas vers les revendications de la lutte de classe mais les en détourna et fut en fin de compte réactionnaire ».

On devra remarquer la continuité de ce

médiévisme marxiste représenté par cette section de *Recherches sur l'histoire médiévale* de l'Académie de Berlin. Cet ouvrage est le septième de sa collection. Des travaux de E. Werner ont déjà été cités ici : (*Pauperes Christi. Studien zur sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reform-Papsttums* (*Arch.*, 2, n° 223) ; *Popular Ideologies in late mediœval Europe : Taborite Chiliasm and its antecedents* (*Arch.*, X, n° 104) ; on y ajoutera (en collaboration avec Buttner) *Circumcellionen und Adamiten, zwei Formen der mittelalterlichen Häresie*, Berlin, 1959 (*Arch.*, VIII, n° 77).

L'intérêt de ces contributions est indiscutablement que le marxisme, comme *méthode*, tente de s'y éprouver lui-même dans l'appréhension et même dans une certaine mesure la compréhension d'un matériel historique copieux, complexe, exubérant, et malgré quelques conceptualisations peut-être trop empressées, s'efforce du moins et assez délibérément, de se dégager des redites fastidieuses érigées en système.

H. D.

167 ESPAZE (A.).

Aspects contemporains d'une catéchèse de l'enfance au sein de l'Eglise catholique romaine. Montpellier, Thèse de la Faculté de théologie protestante, paginé 285-447, plus 5 p. non foliotées.

C'est un dossier très fourni que l'auteur nous apporte sur une question plus controversée que connue dans ses divers aspects. Nous sommes directement intéressés par ce débat, car les méthodes traditionnelles de catéchèse ont des origines sociales précises et le catéchisme progressif constituait précisément un effort pour tenir délibérément un grand compte des données sociologiques et psychologiques sur les enfants d'aujourd'hui en France. La première partie de l'ouvrage traite d'ailleurs plus précisément de la « dimension sociologique de la catéchèse ».

Ce travail fort utile nous fait souhaiter que l'on examine maintenant les cadres sociaux qui éclairent les diverses variétés de cette expérience, comme les oppositions et les décisions prises finalement.

J. M.

168 ETTELDORF (Raymond).

The Catholic Church in the Middle East. (L'Eglise Catholique au Moyen-Orient). New York, The MacMillan Co., 1959, 184 p.

Prêtre catholique, membre de la Sacrée Congrégation pour l'Eglise Orientale, l'auteur a fait de nombreux voyages d'étude dans le Proche-Orient et ses fonctions l'ont mis à même de connaître en détail les diverses formes, absolument étrangères au rite latin, sous lesquelles le Catholicisme se manifeste dans ces régions. C'est le résultat de ces contacts qui nous est ici donné. Le genre littéraire adopté tient davantage du récit de voyage que de l'étude sociologique. Néanmoins le tableau est très complet et met bien en relief la complexité inouïe de la situation. Pour chaque pays, on nous propose une histoire très rapide et la description de l'état actuel des catholiques (Jordanie, Egypte, Liban, Syrie, Iran, Irak, Turquie). Aucun des éléments du tableau n'est passé sous silence, depuis les rites les plus vénérables (melkites, maronites, arméniens, etc...) jusqu'aux formes les plus modernes de l'apostolat (petits frères du P. de Foucauld). Le dernier chapitre replace le tableau dans la perspective du monde musulman au sein duquel vivent ces catholiques et du monde communiste dont la propagande est si active dans cette région, pour conclure que l'Occident chrétien a trop négligé ces pays où est né le Christianisme.

J. H.

169 FELDMAN (Leon A.).

Changing Patterns in American Jewish Life. (Evolution de la vie juive aux Etats-Unis). New York, Jewish Education Committee Press, 1958 (Proceedings of the Jewish Orientation and Training Seminar for Social Workers), 99 p.

Les contributions réunies ici avaient fourni, primitivement, la matière d'un « séminaire » destiné aux collaborateurs permanents des communautés et organismes juifs aux Etats-Unis. Comme le titre l'indique, il s'agissait de rechercher les formes nouvelles qu'adopte la vie juive en Amérique.

Marshall Sklare étudie les aspects socio-psychologiques du Juif américain qui subit l'acculturation, mais non pas l'assimilation et appartient surtout à la classe moyenne banlieusarde. Libéraux et orthodoxes se rencontrent dans un certain abandon de la définition ethnique du Judaïsme. Les solutions individuelles d'identification juive sont de nature très diverse. — Israel Mowshowitz, en se penchant sur la psychologie du Juif selon la tradition, selon la religion juive ou selon les formes nationales, insiste sur l'adhésion désormais volontaire à la communauté juive, après l'appartenance quasi naturelle en Palestine et l'appartenance quasi forcée dans la

diaspora. Le groupe juif formant maintenant toujours un sous-groupe d'une plus vaste communauté, la difficulté réside dans la recherche de nouvelles formes de vie juive, notamment par rapport à l'ancienne juiverie est-européenne. — Isidore Chein affirme que l'identification juive se manifeste toujours davantage, notamment dans des localités où les Juifs sont particulièrement peu nombreux et où manque le plus, dans la vie quotidienne, la possibilité de contacts juifs. La création et l'existence de l'Etat d'Israël a été et continue d'être un des facteurs les plus agissants pour amener à cette identification des personnes déjà fortement éloignées du Judaïsme. — Moses Jung signale les réformes nécessaires qui doivent tenir compte des nouvelles données de la vie familiale, notamment face aux divorces, aux mariages mixtes ou aux conversions au Judaïsme. A nombre des questions qu'il pose, une enquête récente, à Washington (*Arch.*, 9, 170-171), est venue apporter les réponses.

La contribution qui nous a semblé la plus importante est celle d'Abraham G. Duker qui étudie l'influence de la vie américaine sur la tradition juive. Il constate l'apparition surprenante de ce qu'il appelle les « néo-orthodoxes », parfaitement intégrés dans la vie américaine — selon leurs catégories sociales — aussi bien dans leur apparence extérieure que dans leurs manières et pourtant d'une observance sévère pour la loi religieuse, notamment en ce qui concerne le repos sabbatique ou les prescriptions alimentaires. Le mouvement « Reconstructionnisme » procède directement de la pensée américaine ; il s'agit de trouver une place pour le Judaïsme dans la structure multi-culturelle de la société américaine. Sur le plan des tendances juives laïques, celle de la défense du yiddish a perdu en force aussi bien par l'arrêt de l'immigration en provenance de l'Est européen que par l'emprise grandissante de l'hébreu favorisée par les progrès de l'Etat d'Israël. L'évolution du yiddish accuse d'ailleurs l'acculturation par l'intrusion de nombreux termes anglais ; inversement — et preuve de la conscience d'infériorité — dans la mesure où des termes yiddish pénètrent dans l'anglais des américains, il s'agit toujours de termes de peu de prestige. — Une certaine pratique d'imitation par rapport au christianisme s'installe dans quelques observances religieuses. L'observance alimentaire est remplacée par la simple recherche du met traditionnel, exemple de l'importance des rites alimentaires. Là où des observances continuent à être pratiquées, elles deviennent autonomes par rapport à la synagogue, notamment à l'occasion de la circoncision, du mariage religieux et de l'enterrement. Ont disparus, sans même être remplacés par autre chose, les usages traditionnels qui accompagnaient chacun de ces événements familiaux.

Sur le plan religieux général, un certain nombre de changements sont intervenus en Amérique qui ne peuvent pas ne pas affecter également la vie religieuse des Juifs et leur place dans la société. On constate, à ce propos, notamment un renouveau général de la religiosité, un renforcement du Catholicisme, une identification progressive entre « vie américaine » et « vie chrétienne », alors que jusqu'ici les distinctions opérées avaient une base raciale et ethnique. Mais, en plus de l'évolution qui est commune aux groupes éthico-religieux en Amérique, le groupe juif subit encore l'influence de l'antisémitisme, de la tragédie récente qui avait amené la destruction de six millions de Juifs, et du problème présent de l'Etat d'Israël. Cet ensemble de facteurs a pour résultat une identification religieuse très prononcée parmi les Juifs de la nouvelle génération.

B. B.

170 FESTUGIÈRE (A.J.). **Les moines d'Orient. I.** — *Culture ou sainteté.* **II.** — *Vie d'Hypation et vie de Daniel le Stylite.* Paris, Ed. du Cerf, 1961, 98 et 176 p.

Sous ce titre général, le Père Festugière nous propose une « Introduction au monachisme oriental » (tome I) et trois volumes de précieux textes hagiographiques, traductions de vies grecques de moines de Constantinople (II), de Palestine (III) et d'Egypte (IV). Les deux derniers tomes étant à paraître.

Le premier volume pose le problème capital de la conciliation de la culture antique, rationalisante et d'un humanisme optimiste, avec les exigences de sainteté du Christianisme. Certes, dès le IV^e^ siècle même la synthèse en est pleinement réalisée chez des hommes comme Ambroise et Augustin. Mais, dans un Empire devenu chrétien, c'est en milieu monastique que se réfugie, vivace, l'idéal du martyr. Par un littéralisme évangélique, naïf autant que respectable, le moine rompt avec le monde et en rejette les valeurs qu'il croit trop humaines : « pour être saint, faut-il être ignare » ? Y a-t-il antinomie entre la culture intellectuelle et la sainteté ? Une part de l'intérêt de cette étude tient dans les jugements portés par l'A., au nom d'une expérience vécue.

C'est l'origine sociale de la majorité de ces moines d'Orient qui détermine, en très

grande part, leur vision du monde : issus de milieux très humbles, ruraux souvent illettrés, ils partagent les croyances et les superstitions de leur milieu d'origine. Avec cette forme de monachisme nous assistons à la réapparition des croyances populaires que le rationalisme grec avait repoussées dans l'ombre et auxquelles la théurgie ne fournissait qu'un moyen trop restreint de libération. Les nombreux exemples que l'A. donne de la lutte menée par ces moines contre le démon, suggèrent le rapprochement avec des modes de pensée, des réactions magiques, des transferts psychologiques des populations animistes. On comprend que l'A. n'hésite pas à affirmer que « l'ignorance des moines et leurs mépris de la culture antique, loin de les rapprocher de Dieu, les réduisait à un état de crédulité puéril-infrarationnel ! » (p. 39). Mais il reste à se demander comment, historiquement, l'on aurait pu éveiller à la culture les masses rurales d'Egypte.

On lira avec très grand intérêt ces pages denses, que sous-tend une connaissance aussi sûre de la culture antique que du christianisme, ainsi que la Vie d'Hypatios (366-446) et celle de Daniel le Stylite (409-493). En plus des éclairages historiques qu'elles nous fournissent, ces vies nous introduisent dans un univers mental où le merveilleux côtoie sans cesse le réel, et le naïf la sainteté.

M. M.

171 FLORISTAN SAMANES (Casiano).

La vertiente pastoral de la sociologia religiosa. (Le versant pastoral de la sociologie religieuse). Vitoria, Séminaire diocésain, 1960, 294 p.

Les catholiques espagnols disposaient jusqu'ici d'une *Introduccion a la sociologia religiosa* (1955), de Mgr Iribarren (*Arch.*, I, n° 201), qui voulait être une initiation aux problèmes généraux et pratiques de cette discipline. L'ouvrage présent est à la fois une histoire et un bilan à partir de la sociologie « lebrasienne ». Un chapitre sur les théories antécédentes, deux chapitres sur l'itinéraire scientifique de G. Le Bras et le contenu de son œuvre, deux autres sur le renouvellement catholique de la sociologie religieuse à partir de cette œuvre et sur ses premiers résultats. Une bibliographie systématique de 817 titres, très avertie, termine l'ouvrage : souhaitons qu'elle soit utile concrètement à un large public de langue espagnole.

E. P.

172 FŒRSTER (Friedrich Wilhelm).

Die Jüdische Frage. (La question juive). Bâle, Freiburg, Wien, Herder-Bücherei, 1959 139 p.

Le grand pédagogue allemand, émigré aux U.S.A. depuis 1940, a voulu, pour ses 90 ans, adresser au peuple allemand une sorte de message consacré à la question juive. Il ne s'agit pas d'une histoire, ni d'une théologie, mais, selon son expression, d'une « philosophie ». Il cherche à éclairer par l'intérieur les données de l'histoire juive en en dégageant les grandeurs spirituelles et la signification morale. En réalité, il suit l'ordre des faits historiques et leur interprétation est souvent puisée au domaine de la théologie, spécialement aux vues puissantes du grand penseur russe Soloviev, dans son œuvre *La question juive. Une question chrétienne.* Nous sommes ainsi ramenés dans le domaine du « mystère », où s'estompent fortement les données sociologiques et politiques du « problème ».

J. H.

173 FREYHAN (W.).

Retour à la tradition. Traduit de l'allemand par Armand Dreyfus. Préface d'André Neher. Paris, Albin Michel, Coll. « Présences du Judaïsme », 1960, 174 p.

Ce petit livre, destiné à un large public se propose de « vulgariser » les éléments fondamentaux de la doctrine juive. Il ne minimise pas, comme c'est souvent le cas dans ce genre d'ouvrage, la partie théorique de la doctrine et il lui consacre un bon développement, où sont mis en relief les deux notions de foi et d'élection divine. La partie morale, sans sous-estimer l'importance de la tradition en cette matière, montre comment elle ne fait qu'interpréter et promouvoir les préceptes du Décalogue. Un dernier chapitre, d'ordre politico-religieux, dégage les problèmes qui se posent au Judaïsme en Israël par le fait de sa constitution en Etat moderne, où la « laïcisation » se heurte au caractère « totalitaire » de la religion juive.

J. H.

174 FURNISS (Norman F.).

The Mormon Conflict, 1850-1859. (Le conflit mormon, 1850-1859). New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1960, VIII-311 p.

Cet ouvrage d'histoire raconte les causes et les péripéties de la guerre menée par le Gouvernement des Etats-Unis contre les mormons, installés en Utah, et coupables de « trahison ». L'affaire se termina assez piteusement pour les deux parties, mais l'administration politique de l'Etat passa entre les

mains des « gentils ». Il faut louer l'auteur d'avoir abordé son sujet avec beaucoup d'esprit critique et sans passion. Il nous donne, sur les causes de la guerre, une étude très documentée et fort vivante. Le sociologue trouvera grand intérêt à méditer ces pages et à les verser au dossier des relations entre religion et communautés politiques. Il apparaît que, des deux côtés, la guerre fut rendue difficilement évitable par l'exploitation des préjugés. Les racontars sur la polygamie mormone pesèrent d'un grand poids dans l'indignation de l'opinion publique contre les étranges pionniers de l'ouest. Ces derniers, interprétant les gestes du gouvernement fédéral en termes de lutte entre les fils de Dieu et ceux du diable, on voit que la situation était sans issue. Les prétentions théocratiques des sectateurs du prophète Smith se heurtaient par ailleurs à celles, politiques, des responsables de Washington et aucune conciliation ne semblait possible. Au fond, cette lutte armée entre un messianisme agressif et un Etat qui se veut neutre rappelle beaucoup, en version américaine, les luttes du Sacerdoce et de l'Empire. Il n'est pas sans humour — ni peut-être sans signification — de remarquer que les mormons avaient assumé dans leur croyance la situation américaine et l'esprit messianique des *Pères Pèlerins* et qu'ils durent se résoudre à devenir une religion de plus, sous les coups des « gouvernants éclairés », progéniture différemment acculturée des premiers hérauts de l'idéal américain. Absolument indifférent aux problèmes de la sociologie des religions, cet ouvrage honnête et bien fait rendra pourtant service aux spécialistes de cette science.

J. S.

175 GERNET (Jacques).

La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole (1250-1276). Paris, Hachette, 1959, 288 p.

L'époque choisie est privilégiée aux yeux de l'auteur non par son caractère typique (la Chine, nous dit-il, fut aussi changeante que l'Occident) mais par la richesse de la documentation qu'elle nous a laissée (c'est, en particulier, le moment des séjours de Marco Polo). Encore ajoutera-t-on que c'est la vie dans la capitale de Hang-Tchéou qui nous est presqu'exclusivement décrite. Sinologue érudit et sociologue, J. Gernet nous donne une description pittoresque qui ne néglige pas pour autant l'analyse des couches et des forces sociales. La religion apparaît comme composite. Un fond proprement chinois subsiste sous la forme d'une sorte de religion de l'espace, les rites ayant pour fonction essentielle le *maintien en place* des lieux et des choses : on retrouve ce fond aussi bien dans la religion officielle que dans la religion populaire. Mais celle-ci superpose aux cultes familiaux un animisme démonologique, compliqué encore par le foisonnement de sectes multiples. Boudhisme et Taoïsme, assimilés jusqu'à n'être souvent plus conscients apportent, surtout dans les classes éclairées, une vision cosmique et un sens du destin de l'homme. Le christianisme se manifeste par le nestorianisme, qui a eu un certain développement du VII^e^ au X^e^ siècle, puis est réintroduit par les Mongols dans la Chine du Sud au XIII^e^ siècle.

F.A. I.

176 GODDIJN (W. et H.P.M.).

Godsdienstsociologie. Het groepsleven van de christenen. (Sociologie de la pratique. La vie collective des chrétiens). Utrecht, Anvers, Ed. Het Spectrum, 1960, 160 p. (Mens en Medemens).

L'ouvrage se divise en quatre parties : la sociologie de la pratique est replacée dans un cadre plus général, puis est évoqué l'état des recherches en divers pays (France, Belgique, Italie, Espagne, Allemagne, Autriche Etats-Unis, et Pays-Bas), ensuite les positions théoriques sont examinées, enfin sont passés en revue divers aspects particuliers : catholicisme et protestantisme, appartenance et non-appartenance, Eglise et secte, ordres et congrégations, communauté ecclésiale et paroisse, Eglise et propagande.

Très dense, cet ouvrage de synthèse rendra beaucoup de services, d'autant plus que les études de sociologie de la pratique sont maintenant nombreuses et souvent dispersées.

J. M.

177 GREEN (Robert W.).

Protestantism and Capitalism ; The Weber Thesis and its Critics. (Protestantisme et capitalisme ; la thèse de M. Weber et ses critiques). Boston, Heath and Co, 1959, XII-116 p.

Depuis Max Weber, la question des rapports entre protestantisme et capitalisme a donné naissance à une volumineuse littérature. Le présent ouvrage a pour but de présenter, dans le texte, l'essentiel de la controverse. Il s'agit donc d'un travail élémentaire, destiné à des étudiants, qui introduit six pièces à un procès peu souvent évoqué en France de première main, mais ne dispense pas de se

reporter aux textes eux-mêmes. Chaque auteur est présenté en quelques lignes et un passage de son œuvre où l'essentiel de son argumentation est rassemblée. On trouve ici les principaux protagonistes : Weber, Fullterton, Troeltsch, Sombart, Tawney, Hudson, Sée, Robertson, Fanfani, Hyma et Fischoff. Une rapide bibliographie termine ce petit livre.

J.S.

178 GRIVOT (Denis).

Le Diable. Paris, Editions Robert Morel, 1960, 251 p. (Le Club du livre chrétien).

Délibérément insolite, cet ouvrage présente une grande richesse documentaire (photographies de sculpture ; bibliographie ; légendes ; références scripturaires). Derrière la forme des séquences poétiques, on retrouve un contenu dense : le diable comme personnage dans les sociétés humaines.

J.M.

179

Guia de la Iglesia en Espana. (Guide de l'Eglise en Espagne). Madrid, Oficina General de Informacion y Estadistica de la Iglesia en Espana, VI[e] année, 1960, 876 p.

Il y a dans ce guide un certain nombre de données qui n'intéressent pas directement la sociologie des religions mais qui relèvent plutôt de l'*Ordo* traditionnel : répertoire de toutes les institutions ecclésiastiques avec la liste du personnel actuel et même ses adresses.

On aurait aimé que les données statistiques qui se réfèrent soit à chaque diocèse soit à l'ensemble de l'Espagne soient groupées dans un seul endroit de l'ouvrage et qu'une première exploitation (construction de courbes, de cartogrammes, etc.) soit ébauchée. Quant à ces données statistiques, on constate qu'elles sont d'une valeur très inégale. Nous distinguerons les données proprement démographiques empruntées aux statistiques de l'Etat qui sont les plus rigoureuses mais n'ont pas toujours un intérêt direct pour la sociologie des religions ; les données recueillies directement par les organisateurs ; les données empruntées à l'*Annuaire Pontifical* et à d'autres sources ecclésiastiques, On se demande avec quelle rigueur ont été établis certains chiffres apportés par ces dernières, par exemple le nombre de catholiques et de non catholiques de chaque diocèse. De tels chiffres mériteraient discussion tant pour la notion qu'ils quantifient que pour la façon dont ils ont été obtenus. On aimerait que les statistiques rigoureuses soient séparées de celles qui le sont moins et que, en tout cas, les sources soient toujours signalées. Il est aussi regrettable que, pour les statistiques sur les autres religions en Espagne, on ait adopté un critère différent en empruntant les chiffres non aux organisations de ces religions mais à une organisation catholique.

Nous espérons que les dénombrements des pratiquants qui sont en train de se faire en Espagne apportent plus de rigueur et de richesse aux futures éditions du *Guide de l'Eglise d'Espagne.* En ce qui concerne celle de 1960, réjouissons-nous qu'une telle entreprise ait été menée à bien et souhaitons que de tels ouvrages puissent voir le jour dans tous les pays, en attendant que cette multiplication s'accompagne d'une normalisation toujours souhaitable dans des documents de ce genre.

A.-A. M.

180 HEIDERSCHEID (A.).

Aspects de sociologie religieuse du Diocèse de Luxembourg. Tome I : *L'infrastructure de la Société religieuse, la Société nationale.* Luxembourg, Ed. de l'Imprimerie Saint-Paul, 1961, 240 p. et 47 pl. h.-t.

Cet ouvrage constitue une volumineuse introduction à l'étude de la Société religieuse et de sa confrontation avec la Société profane, objet d'un second tome. Telle quelle cette première partie est un véritable document sur le Luxembourg en 1958. Peu d'aspects démographiques et économiques ont été négligés. L'A. les étaie de nombreux tableaux de corrélations statistiques et de cartes. Les chapitres sur l'évolution du monde du travail et de la vie politique semblent plus hâtivement traités. On peut cependant dire que rares sont les travaux de sociographie atteignant ce degré de minutie. Les implications sociologiques de ces données générales resteraient à tirer. On espère que le second volume, sur le phénomène religieux, dépassera ce niveau descriptif.

M. V.

181 HERNEGGER (Rudolph).

Volkskirche oder Kirche der Glæubigen ? (Eglise de multitude ou Eglise de Croyants ?). Nuremberg, Glock und Lutz, 1960, 607 p.

Première partie d'une « critique chrétienne des idéologies » en trois volumes, cet ouvrage, écrit par un prêtre catholique, présente les résultats des recherches de l'A. sur l'aspect d'Histoire Sainte contenue dans la notion d'Eglise *in via.* Ces remarques doivent servir de système de référence à la critique future des idéologies. Au centre de l'ouvrage, on trouve

les aspects de l'Eglise qui ont été les plus exposés à la déformation idéologique au cours de l'histoire. L'examen des tendances principales qui ont informé les rapports de l'Eglise avec le « monde », conduit l'auteur à faire une critique violente de l'Eglise de multitude, dont il faut imputer l'apparition à l'absence cruelle, souvent confirmée par la recherche sociologique, d'une communauté fraternelle. A partir de là, R.H. arrive logiquement à condamner le tournant historiquement pris par l'Eglise à partir de Constantin. Quant au problème fondamental de l'Eglise de multitude, celui de la christianisation des structures profanes, l'A., en appelant à Saint Paul, le déclare insoluble. Aussi se prononce-t-il pour la séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat. A moins de cela, le danger subsiste en permanence d'une séparation insuffisante entre *kerygma* et idéologie, ce qui aboutit à revêtir d'un déguisement de vérité de foi ce qui n'est qu'élans vitaux profanes.

A l'Eglise de multitude, l'A. oppose, non pas l'Eglise des purs et des parfaits, mais l'Eglise en état de pèlerinage. Ses rapports avec le monde sont essentiellement caractérisés par son isolement de *diaspora*, et sa structure interne va dans le sens de la fraternité. Au lieu de la religiosité naturelle, on accède ici à une décision volontaire vis-à-vis de la foi, car « l'une des tâches fondamentales de l'Eglise est justement de montrer les frontières entre le Christianisme et le monde et de mettre ses croyants devant un choix » (p. 473).

Dans ce volume, l'auteur conduit son analyse de l'idée d'Eglise sur la base non de recherches phénoménologiques, mais suivant des catégories néo-testamentaires. Il aborde ainsi la question dans une optique nouvelle et apporte une contribution remarquable à la sociologie de l'Eglise. A l'avenir, l'analyse des structures de l'Eglise catholique devra tenir compte des thèses de R. Hernegger.

F. F.

182 HUNGER (Heinz).

Evangelische Jugend und evangelische Kirche. Eine empirische Studie. (Jeunesse évangélique et Eglise évangélique. Etude empirique). Gütersloh, Gütersloher Velagshaus Gerd Mohn, 1960, 256 p.

Dans le cadre de l'Ecole supérieure pour la recherche pédagogique internationale, l'A. de cet ouvrage, aumônier dans une école professionnelle de Münster, a effectué une enquête par questionnaire auprès d'environ 10 000 jeunes gens et jeunes filles, pour le plupart d'origine urbaine, portant sur leur attitude religieuse. Bien que l'aspect pédagogique occupe ici le premier plan, les résultats de cette enquête offrent cependant un intérêt certain du point de vue de la sociologie religieuse. Ainsi, par ex., des données concernant l'activité religieuse et paroissiale il ressort que cette activité tend à diminuer avec l'augmentation de l'âge et plus particulièrement au sortir de l'adolescence, jusqu'à devenir passivité religieuse dans la plupart des cas. Ce phénomène est toutefois moins marqué chez les jeunes filles. Parmi les causes responsables de cet état de choses, l'accent est mis plus spécialement sur l'éducation familiale, l'influence du milieu urbain, l'intérêt pour le sport et le flirt. L'A. arrive à la conclusion pratique que la fidélité religieuse de la jeunesse d'aujourd'hui est très peu satisfaisante et qu'après l'activité intense de l'enfance on constate une lacune fâcheuse entre la Confirmation et le mariage.

F. F.

183 HURSTEL (Jean).

La question religieuse en Meurthe-et-Moselle de 1898 à 1905. Nancy, Faculté des Lettres, D.E.S., 1960, 148 p. dactyl.

En une période mouvementée, qui va de l'Affaire Dreyfus à la séparation des Eglises et de l'Etat, sous l'épiscopat du bouillant Mgr Turinaz, l'auteur de ce travail a choisi un certain nombre de questions politico-religieuses parmi toutes celles qui peuvent intéresser la vie de ce département-frontière : l'antisémitisme catholique (affaire Dreyfus et campagnes électorales), antiprotestantisme, antimaçonnisme, activité de la Libre-Pensée, les luttes de l'Evêque avec les démocrates-chrétiens, son clergé et le Bon-Pasteur, les mesures anticongréganistes, les tendances de l'opinion à la veille de la Séparation. Pendant plus d'un quart de siècle, les remous de cette tempête demeureront sensibles. Patrie, Armée et Religion y sont étroitement unis, mais, comme J.H. le montre en un autre travail (*Arch.*, 11, n° 57) n'empêchent pas la vitalité d'un groupe comme le Sillon lorrain. L'étude repose essentiellement sur des dépouillements d'archives et de presse.

E.P.

184 JAMES (E.O.).

Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien. Paris, Payot, 1960, 316 p. (Coll. Bibliothèque historique).

L'étude du rituel et des mythes dans le Proche-Orient ancien conduit l'auteur à envisager une aire géographique très vaste :

Egypte, Mésopotamie, Asie Mineure, Syrie, Palestine, Inde et Iran, Grèce, avec même quelques incursions en Europe occidentale ; il lui faut étendre aussi son analyse au long d'une histoire qui va du paléolithique à l'âge classique grec. Son travail, qui est documenté, reste nécessairement très général et synthétique. Il peut être utile sous cette forme.

L'auteur place à l'origine du fait religieux, au paléolithique, l'angoisse de la nourriture, de la naissance, de la mort : rites de multiplication, culte de la « Vénus », rites funéraires. Le passage de la chasse et de la cueillette à l'agriculture et à l'élevage va donner une valeur nouvelle à tout ce qui concerne le cycle saisonnier, son rythme, le retour de la végétation, la fête de la nouvelle année. La royauté sacrée apparaît étroitement unie à la dramaturgie cultuelle saisonnière. Elle a pris des formes diverses suivant les contextes naturels et sociaux. Très ancien, le culte de la Déesse-Mère, promotrice de la fécondité et de la vie, peut s'intégrer à ces ensembles, en particulier par les thèmes de hiérogamie. Les mythes et rites de création, associés le plus souvent au mariage sacré, mettent en jeu des récits de combat, des conflits entre puissances opposées : chaos et ordre, ténèbres et lumière..., par là, ils préparent une certaine polarité, dans le monde divin, entre puissances de bien et puissances mauvaises. Les combats sacrés pourront prendre ainsi, dans une conception religieuse dualiste, une signification morale. Les mythes eschatologiques traduiraient l'espoir de voir l'ordre s'établir à la fin du temps sans qu'il soit nécessaire de le restaurer chaque année. Dans un dernier chapitre, l'auteur assigne comme but aux mythes et aux rites de donner la stabilité à la structure sociale, d'établir un équilibre entre l'homme, la nature et l'ordre sacré dont est supposée dépendre la prospérité humaine.

L'ouvrage est desservi par une traduction française très défectueuse, souvent incorrecte. Les fautes sont nombreuses. Toutes ne sont pas typographiques ; certaines sont scandaleuses : *pithos* est régulièrement écrit avec *y*. Serait-ce pour faire grec ?

J.-P. V.

185 JUDANT (D.).

Les deux Israël. Essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments. Paris, Ed. du Cerf, 1960, 249 p.

L'auteur, qui travaille au rapprochement des juifs et des chrétiens, nous propose un ouvrage d'ordre théologique où, dans la perspective du mouvement œcuménique, il se pose le problème de la possibilité de l'union entre juifs et chrétiens. Il s'efforce de préciser à ce sujet la pensée de l'Eglise catholique et de dégager sa doctrine aussi bien sur le rôle d'Israël dans l'économie du salut que sur le sens véritable de la doctrine de l'Eglise Peuple de Dieu. Ce genre d'ouvrage peut effectivement ouvrir des perspectives de rapprochement, mais il a l'inconvénient de passer sous silence les difficultés concrètes d'ordre psychologique et aussi de minimiser certains faits historiques d'antisémitisme, dont la position actuelle de l'Eglise ne peut effacer l'existence.

J. H.

186 JULIEN (Claude).

Le nouveau Nouveau Monde. (Coll. Races, religions, mœurs). Paris, René Julliard, 1960, 312 p.

Dans ce deuxième ouvrage sur l'Amérique, où nous trouvons à la fois une description de la poussée des noirs et du mode de vie aux Etats-Unis, l'auteur a voulu présenter l'enseignement et la démocratie et surtout la religion et la démocratie. Dans les 75 pages consacrées aux problèmes religieux, il s'efforce de montrer comment l'Amérique est d'abord et avant tout un pays religieux. Des textes bien choisis d'Eisenhower aussi bien que de Tocqueville, qu'il est d'ailleurs intéressant de rapprocher, nous montrent en effet l'influence de la religion dans un pays où Eglises et Etat sont « officiellement » séparés. Mais pourquoi vouloir insister si fortement sur Mammon au service de Dieu ?

Une partie importante de ce chapitre est consacrée au développement du catholicisme et à son rôle politique grâce à « de puissantes bureaucraties où l'Esprit souffle comme il peut, guidé par les diagrammes et les organigrammes compliqués... » (p. 170). Il est seulement regrettable que l'Esprit n'ait pas soufflé au moment où l'auteur essayait de se lancer lui-même dans les chiffres et les pourcentages, en particulier à la page 165, où nous trouvons une table incomplète et surtout de véritables erreurs. Quant à dire que des soucis de propagande ont incité les catholiques à gonfler les chiffres de leurs membres ici ou là, les lecteurs des *Archives* savent ce qu'il faut en penser dans un pays où sont baptisés tous les ans plus de 1 300 000 bébés alors que la population catholiques déclarée est inférieure à celle de la France (*Arch.*, 3, pp. 97-120).

Expliquer l'élection de Joë McCarthy dans le Wisconsin par sa démagogie anticommuniste peut séduire, mais alors comment expliquer

dans un Etat encore plus protestant l'élection du démocrate libéral qu'est Gene McCarthy ? De par ailleurs, ne pas en parler est oublier un des aspects excessivement divers de cette démocratie qui a su élire un catholique président et se donner une série impressionnante de leaders politiques auxquels il serait injuste de reprocher, en 1961, de ne pas être des intellectuels (p. 173). Quelques questions sont posées et les réponses sont encore à trouver pour pénétrer vraiment « au cœur d'une civilisation inquiète ».

J.-M. J.

187 KAPLAN (Max.).

Leisure in America. (Loisir en Amérique). New York, London, John Wiley, 1960, XI-350 p.

« Nous sommes dans un âge de loisir ». Par cette affirmation de début, l'auteur situe le fait nouveau que constitue l'importance du « temps libre » dans la civilisation américaine actuelle et le problème de la signification donnée à ce temps libre. Dès lors, on s'aperçoit que tous les secteurs de la vie sociale recoupent le loisir et contribuent à lui donner sa physionomie. La religion (p. 148-166) est parmi les systèmes de valeurs qui déterminent le loisir. Mais elle-même est amenée à s'adapter à la situation nouvelle. Au discrédit puritain jeté sur l'oisiveté succède bon gré mal gré une attitude plus souple. Mieux, les Eglises tendent, après avoir essayé de remplir le loisir par des occupations proprement religieuses, à se faire elles-mêmes entrepreneurs de loisirs. Des philosophes religieux, comme le catholique Pieper (*Leisure, the basis of culture*, 1952) donnent au loisir en lui-même une valeur humaine et religieuse, comme prolongation de la « célébration ». Ces réflexions sont pour nous pleines d'intérêt, encore qu'un peu rapides : une enquête sur la signification donnée au loisir par les dénominations chrétiennes reste à faire, et plus encore l'étude des relations sémantiques dans les divers cadres sociaux entre loisirs, fêtes et célébrations.

F.A. I.

188 KIRSCHBAUM (E.).

Les fouilles de Saint-Pierre de Rome. Paris, Plon, 1961, 271 p.

Il s'agit de la traduction française du livre publié en allemand dès 1957. Mais l'A., qui avait participé à la rédaction du rapport officiel des fouilles paru en 1951, a fait bénéficier son texte de nouvelles réflexions critiques. Son intérêt est d'offrir un très bon résumé des difficiles problèmes archéologiques et hagiographiques posés par les récentes fouilles vaticanes. On louera l'abondance des notes, leur exactitude, le bon sens de l'A. ainsi que la maîtrise de sa méthode archéologique, même si l'on ne partage pas toujours son optimisme volontaire, quant à la forme du monument (trophée de la fin du II^e^ siècle), ni quant à l'interprétation des *graffiti* du mur rouge (p. 137), ou quant à l'authenticité des ossements découverts.

Le plan est judicieux qui retrace d'abord les principales étapes des fouilles actuelles, expliquant les démarches et les recherches des archéologues, puis reconstitue « l'histoire de la tombe ». Les débuts de cette histoire sont plausibles, mais non certains, et donc discutables dans la reconstitution qu'en présente l'A. Mais la multiplication, à partir du second siècle, de sépultures privées dans des champs funéraires jouxtant une tombe sans doute vénérée, et faisant songer à des inhumations *ad sanctos*, puis la construction d'un *tropaion* témoignent certainement d'un culte rendu, en ce lieu, à l'Apôtre. La découverte, sur les flancs de la colline vaticane de toute une nécropole, rasée et comblée par Constantin pour construire la première basilique chrétienne du Vatican, est fort importante. Ce n'est pas le moindre intérêt de ces fouilles que de nous offrir certains éléments, sûrs et datés, pour fonder une sociologie funéraire des milieux romains des trois premiers siècles, tant païens que chrétiens. D'abondantes illustrations, des croquis tirés du Rapport Officiel des fouilles, malheureusement parfois peu lisibles et pas toujours suffisamment commentés (figure 33, p. ex. où manquent b et c !) complètent ce bon ouvrage de haute vulgarisation.

M. M.

189 KLAFKOWSKI (Alfons).

Granica polsko-niemiecka a konkordaty z lat 1929 i 1933. (La frontière germano-polonaise par rapport aux Concordats de 1929 et 1933). Varsovie, éd. Pax, 1959, 489 p.

Examen de la question du point de vue juridique, politique et social et de ses retentissements après 1944. Documents diplomatiques joints. Bibliographie, p. 15-28

C. L

190 KORTZFLEISCH (Siegfried von).

Verkündigung und « öffentliche Meinungsbildung ». Ein Beitrag zur Grundlegung kirchlicher Oeffentlichkeitsarbeit. (Information et « façonnement de l'opinion publique ». Contribution à une théorie des

« relations publiques » des Eglises). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, 256 p.

A partir de l'analyse phénoménologique des structures de l'opinion publique, l'A. étudie le droit qu'a l'Eglise protestante à faire connaître ses activités au public. Après avoir traité du rapport indissoluble entre la vie de l'Eglise et la création d'une opinion publique et avoir mis en évidence l'importance de ce lien à la lumière des expériences de la Réforme, l'A. montre les dangers qui peuvent surgir quand l'information est submergée par les méthodes propres à influencer l'opinion. Ainsi la presse confessionnelle et la radio ne peuvent jamais avoir qu'une fonction auxiliaire. Malheureusement, les développements de l'A. se distinguent par un trop haut degré d'abstraction, alors que la référence à des données empiriques aurait été ici du plus grand intérêt. Tel qu'il est, l'ouvrage a cependant le mérite d'aborder pour la première fois sous l'angle de l'analyse sociologique un terrain de rencontre si important, et trop souvent négligé, de l'Eglise et de la société.

F. F.

191 KRIMM (Herbert), éd.

Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich. (La Diaconie de l'Eglise dans le domaine œcuménique). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, 219 p.

Ce volume regroupe des études consacrées à la diaconie, autrement dit à l'action sociale du protestantisme contemporain. Sont successivement étudiés le Danemark (Past. Tennsen), la Finlande (Past. Hissa), la France (Past. Ochsenbein), les Pays-Bas (M. Van Dongen), la Norvège (Past. Fide), la Suède (Recteur Rosenberg) et les Etats-Unis (Prof. Bachmann). Chaque étude fournit des renseignements sur l'évolution historique de ces Eglises et de leur conception de la Diaconie ; elle comprend d'autre part une mise au point généralement bien faite du rôle social de ces Eglises à notre époque. Mais ces études sont inégales ; par ex. les études scandinaves n'apportent pas ce que l'on en pourrait attendre dans la mesure même où, à lire ces textes, on ne se rend pas très bien compte que l'on a affaire à des pays fortement déchristianisés. Beaucoup plus valables sont les études consacrées à la France et aux Pays-Bas qui apportent des précisions non seulement sur la diaconie mais aussi sur la vie spirituelle. L'étude du Pasteur Ochsenbein est incontestablement la meilleure, solide et nuancée tout à la fois. Fort intéressante également et très suggestive, mais un peu courte est l'étude consacrée aux Etats-Unis. Nos reproches vont surtout à l'éditeur dont le plan qui suit l'ordre alphabétique est dépourvu de sens et dont l'introduction aurait gagnée à être plus étoffée ; enfin on regrette l'absence de chapitres consacrés à l'Angleterre, à l'Ecosse et surtout à l'Allemagne.

F.-G. D.

192

La Calabre. Une région sous-développée de l'Europe méditerranéenne, par Anne-Marie Seronde, Michel Soultrait, René Nouat, Joseph Rovan, Paul Lengrand, Elena Cassin, Jean Besson, sous la direction de Jean Meyriat, Paris, A. Colin (Cahiers de la F.N.S.P., nº 104), 1960, 336 p., cartes.

Cet ensemble d'études vise une connaissance interdisciplinaire de cette région administrative qui se trouve être en même temps une « région » au sens de l'école géographique française. Cette région est de plus caractérisée par son *sous-développement*, et c'est ce phénomène que les divers auteurs tentent de saisir sous son aspect multiforme. La connaissance qui en résulte peut-elle valoir malgré la décision de l'architecte de cet ensemble : « nous n'avons voulu faire ni une histoire ni une géographie de la Calabre » ? En tout cas, la partie religieuse, traitée par Mme Elena Cassin apporte, de première main, des éléments du plus haut intérêt. D'une vue globale sur l'Eglise catholique en Calabre, il ressort un éparpillement de petits diocèses avec d'assez grosses paroisses, des vocations sacerdotales en diminution, une pratique saisonnière quasi-unanime et une pratique dominicale faible et surtout féminine. Toutes choses, en somme, qui rappelleraient bien des situations de l'Europe occidentale, si l'auteur ne croyait déceler l'un des signes d'un détachement général des calabrais à l'égard de tous les cadres d'Etat et d'Eglise (n'y aurait-il pas ici une contradiction avec ce « respect des pouvoirs » dont parlent au chapitre précédent (p. 221) P. Lengrand et J. Rovan ?). Il apparaît en tout cas que l'isolement et le cloisonnement de la vie sociale, présentés dans plusieurs chapitres, a ici sa répercussion. L'un des traits les moins pittoresques n'en est certes pas la persistance de communautés « italo-albanaises » de rite byzantin, actuellement réunies en un seul diocèse, géographiquement discontinu. Leur histoire montre une volonté farouche de sauvegarder les particularismes locaux. La pratique ne semble pas y être plus intense qu'ailleurs (p. 249), mais il y a là un cadre encore puissant de maintien des coutumes ancestrales. Quant à l'opposition aux cadres

établis, elle prend non seulement la forme du détachement, mais encore celle de la dissidence. L'auteur avoue avoir peut-être surévalué l'importance relative des petites communautés dissidentes de l'Italie du Sud (p. 225). Et pourtant, leur multiplicité même doit être remarquée et interprétée. L'auteur a tenté de situer et de mesurer la taille de chacune d'elles. Doit-on en comprendre la genèse comme le signe d'une religiosité profonde du peuple calabrais, non satisfaite par une Eglise catholique qui lui demeure étrangère ? (p. 227). La question vaut au moins d'être posée et peut servir d'hypothèse de travail à une étude plus poussée.

F.A. I.

193 LANTERNARI (Vittorio).

Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi. (Mouvements de liberté et de salut des peuples opprimés). Milan, Feltrinelli, 1960, 366 p.

Le désir d'indépendance et le nationalisme des peuples « primitifs » s'est manifesté bien des fois sous la forme de mouvements politico-religieux de type messianique ou, comme les appelle l'Auteur, de mouvements de « libération et de rédemption ». Un prophète ou messie attire par ses prêches l'attention de ses semblables : il promet la terre aux autochtones, ses légitimes propriétaires ; il annonce l'arrivée du jour où les biens des occidentaux seront divisés entre les indigènes, où les blancs seront les esclaves ; il se présente comme le sauveur de ses frères, réincarnation soit d'une divinité « primitive », soit du Christ, mais d'un Christ autochtone, car celui des blancs n'est bon que pour ceux-ci.

Jusqu'ici, la plupart des études sur ce sujet avaient suivi la méthode monographique, et traitaient de cas particuliers. Notre auteur, au contraire, s'efforce d'examiner un nombre considérable de mouvements, géographiquement très éloignés, et de tirer une typologie de son analyse. Il distingue ainsi les mouvements nés de la dynamique interne des sociétés considérées et ceux produits par les contacts entre groupes sociaux de niveau culturel différent. Lanternari appelle les premiers endogènes, les seconds exogènes, par référence aux facteurs génétiques. Ces facteurs déterminent d'après lui, l'attitude prise par ces groupes vis-à-vis du monde.

Les mouvements endogènes préconisent une fuite radicale du monde réel ; ils laissent de côté tout souci d'action réformatrice qui s'opposerait à la réalité extérieure ; il n'y a de luttes que si la société globale attaque le groupe messianique qui s'est formé dans son sein. Les adeptes de cette sorte de mouvement relient la rédemption « à l'action religieuse et morale » bien plus qu'à « l'action politique extérieure » ; ils renoncent aux valeurs immédiates et pratiques, cherchent refuge dans le surnaturel.

La lutte contre le pouvoir extérieur (occidental) caractériserait, au contraire, les mouvements exogènes. Ceux-ci sont agressifs, ils s'adonnent à une action combattante contre le pouvoir établi dans le but de le vaincre et de renverser la structure sociale existante : les indigènes deviendront les seigneurs et les blancs seront leurs esclaves. Les valeurs immédiates et terrestres pèsent de tout leur poids sur les mouvements messianiques exogènes. Leur chemin de rédemption passe par « l'action immédiate, par la lutte, par la polémique directe et ferme contre les institutions étrangères... ».

Cependant, cette distinction établie par l'Auteur entre mouvements plus préoccupés des valeurs terrestres et mouvements tournés vers le surnaturel nous semble contredire l'essence même des mouvements religieux libérateurs, dont la préoccupation première et constante est le renversement de la structure sociale existante, dans ses aspects économiques et politiques. Les mouvements paysans brésiliens, par exemple, que l'auteur classe à très juste raison parmi les mouvements endogènes, ont pour but — et pour but très conscient — le renversement de la structure politique existante et son remplacement. L'objectif à atteindre est donc essentiellement terrestre et pratique, et si les paysans en question nomment le nouvel état de choses un « paradis », il s'agit pour eux bel et bien d'un paradis terrestre. Or, étant des mouvements endogènes, comme l'Auteur le constate, ils devraient se caractériser par la fuite du réel. Or, au contraire, ils désirent transformer le monde et s'y efforcent consciemment. De ce point de vue, donc, ils ne se différencient pas des mouvements exogènes.

D'autre part, les différents auteurs dont les monographies rendent compte de mouvements exogènes en Afrique, en Océanie, en Amérique du Nord, les décrivent comme des mouvements pacifiques ; ils ne deviennent agressifs que lorsque le groupe dirigeant de blancs, pris de peur, entend les écraser. De ce point de vue, ils sont pareils aux mouvements endogènes, pacifiques eux-aussi au début et devenant agressifs dans la mesure où ils sont attaqués par le groupe dirigeant. Cependant, il y a des mouvements endogènes qui dès le début sont agressifs — tel celui de

Pedra Bonita, au Brésil, dont l'action fut extrêmement sanglante. Cette distinction entre mouvements agressifs et pacifiques n'est donc pas non plus conforme à la réalité.

Endogènes ou exogènes, les mouvements messianiques sont dans leur grande majorité des mouvements pacifiques qui peuvent se transformer en mouvements de lutte suivant les conditions qui leur sont faites. C'est ce qu'il nous semble pouvoir affirmer après des lectures assez abondantes sur ces sujets. La forme agressive ou pacifique, pratique ou mystique prise par ces mouvements ne se rattache aucunement à la dichotomie de l'auteur. Cette dernière typologie ne dépasse pas le niveau descriptif des facteurs de déclenchement, au contraire de ce que prétend Lanternari.

Nous sommes tout à fait d'accord avec l'Auteur lorsqu'il affirme que la description morphologique des mouvements messianiques doit être toujours complétée par l'étude des processus historico-sociaux qui concourent à leur formation. Mais, nous continuons à affirmer que la structure interne du groupe pèse beaucoup sur la forme que prendra le mouvement. Et l'exemple le plus caractéristique est donné par l'étude de Balandier montrant la différence entre le mouvement des Fang et celui des Ba-kongo, différence qui découle de la diversité des structures sociales chez ces deux peuples.

Malgré les conclusions un peu hâtives de l'Auteur, qui découlent parfois de certaines imprécisions historiques, parfois d'une façon un peu vague de considérer le problème (par exemple : les mouvements africains qui nés dans des cultures tout à fait différentes et dans des endroits géographiquement éloignés sont accrochés les uns aux autres pour former une séquence, comme si l'Afrique était culturellement et territorialement une unité), le livre est un des rares ouvrages qui cherchent à donner une vision totale du phénomène messianique tel qu'il se produit actuellement dans les cultures primitives. C'est aussi le premier qui essaie une classification purement sociologique ; jusqu'à maintenant, ces mouvements étaient classés selon des critères religieux ou socio-psychologiques. Basé sur une documentation très vaste, aussi complète que possible, il nous permet une vision panoramique, ainsi que la connaissance de mouvements dont l'investigation est difficile. C'est donc une petite encyclopédie des mouvements contemporains de libération et de rédemption, sous une forme très vivante et très agréable à lire.

M.I. Q.

194 LAPIDE (P.E.).

Les Compagnons de San Nicandro, trad. de l'italien par Rabene, Paris, Albin Michel, 1961, 270 p.

Les événements rapportés dans cet ouvrage avaient déjà fait l'objet, en France, d'une étude de Mme Elena Cassin, *San Nicandro, Histoire d'une conversion*, Paris, Plon, 1957, 256 p. (*Arch.*, 3, n° 137). Il s'agit de la conversion au judaïsme d'un groupe de paysans italiens du village de San Nicandro, dans les Pouilles. L'histoire en commence en 1931, lorsque Donato Manduzio découvre l'Ancien Testament, ignorant qu'il existe encore un peuple juif. Depuis, Manduzio est mort sans avoir vu la Terre Promise. Ses sectateurs ont gagnée la Palestine et s'y sont établis. Entre la constitution d'une communauté judaïsante à San Nicandro et le transplantement de ses membres au pays où coulent le lait et le miel, se place la rencontre en 1944 d'un jeune lieutenant de la Brigade Juive avec cette *diaspora* autochtone. C'est lui qui nous livre à son tour ses souvenirs sur cette aventure. L'ouvrage n'a aucune prétention scientifique, de l'aveu même de son auteur. Il rapporte simplement ses contacts avec le groupe de convertis, redit leur histoire comme ils la lui ont racontée et narre leur départ et leur établissement en Terre Sainte. Une note du traducteur nous informe, en dernière page, que « en 1960, la petite colonie italienne de San Nicandro s'est fondue définitivement, sans aucune pensée séparatiste, sans aucun désir de retour au pays d'origine, dans la masse de la nation israélienne reconstituée ». On sait les réserves inspirées par l'ouvrage de Mme Cassin. Ses explications géographiques et historiques avaient laissé insatisfaits les sociologues de la religion. Les souvenirs de M. Lapide apporteront quelques notations supplémentaires au tableau que nous connaissions, mais surtout, on trouve dans ces pages une « atmosphère » qui faisait totalement défaut dans l'enquête française. Une fois de plus, on se demandera qui est le plus objectif, de celui qui dissèque et de celui qui vit. Le récit de Lapide ne laissera pas, en tout cas, le lecteur indifférent, même si tous les éléments historiques et sociaux sont ignorés au profit du seul facteur religieux.

J. S.

195 LAURENTIN (René), BILLET (Bernard) et GALLAND (Paul).

Lourdes, documents authentiques. 5 vol. parus, Paris, Lethielleux, 1957-1959, 331, 405, 351, 320 et 398 p.

196 LAURENTIN (René).

Lourdes, histoire authentique des apparitions. 1 vol. paru, Paris, Lethielleux, 1961, 187 p.

Les événements qui sont à l'origine du pèlerinage de Lourdes remontent à 1858 et le centenaire a été l'occasion d'un foisonnement de publications sur ce thème. Le travail le plus important pour nous est constitué par les 12 volumes, dont 6 parus, qui fournissent les éléments d'une enquête systématique incroyablement minutieuse, dont les résultats sont présentés avec soin selon une disposition très pratique.

Les documents comprennent deux séries : « Au temps des apparitions (1858) » et « Procès de Lourdes (1859-1862) », soit 6 vol. dont le dernier doit paraître à la fin de 1961. Derrière les ouvrages classiques et les légendes, les auteurs ont retrouvé les sources, les archives non exploitées, les inédits et ils ont élargi leur sujet avec beaucoup de bonheur en y incluant les visions qui se répandirent à l'époque comme une épidémie, les polémiques journalistiques, le retentissement des faits dans l'opinion. S'étant fixé pour règle de tout publier, avec un apparat critique impeccable, des investigations topographiques, des photographies et des fac-simile, l'abbé Laurentin et ses collaborateurs mettent à la disposition des chercheurs une matière qui se prête à une féconde recherche sociologique, souvent amorcée d'une façon stimulante dans le commentaire.

L'Histoire authentique, dont le second vol. est annoncé pour la fin de 1961, propose une synthèse et des explications dont l'érudition n'entrave pas le brio, et dont la foi n'oblitère pas l'esprit critique. Il y avait tant de légendes à réviser, tant d'objections à examiner, tant d'idées reçues à liquider, que l'auteur a bien posé d'emblée les graves problèmes théoriques d'une telle entreprise : dès la première page, il évoque les travaux de Duchesne sur les pèlerinages d'origine ancienne, du R.P. Jaouen sur l'hystérie de la visionnaire de La Salette, du P. Dhanis sur Fatima ; il rappelle la crise moderniste et montre l'acuité des tensions entre sciences humaines et pastorale. Mais l'abbé Laurentin estime que les apparitions de Lourdes sont « authentiques », ce qui lui épargne ici certaines difficultés ; il resterait à faire la sociologie de l'authentification, comme le P. Delooz vient de proposer une sociologie de la canonisation ; ceci déborde évidemment le propos de l'abbé Laurentin. D'une façon générale, ce dernier évite dans une large mesure d'attribuer directement à Dieu une intervention repérable dans le détail des événements, sauf précisément à propos de l'authenticité des apparitions ; il propose même (p. 106) l'hypothèse d'« une vision objective extérieure » rendue possible par l'Assomption du corps de la Vierge ; dès lors, nous ne sommes plus sur le terrain des faits vérifiables au plan des sciences expérimentales.

Parmi les multiples contributions de l'auteur à l'épistémologie et à la méthode des sciences profanes de l'homme religieux, ce premier volume de l'*Histoire authentique* développe surtout une étude psychologique et sociologique du témoignage, avec une application minutieuse aux récits de Bernadette Soubirous, des témoins et des historiens des apparitions.

C'est assez dire que nous attendons les volumes à paraître comme un travail fondamental sur un des phénomènes religieux majeurs de la France contemporaine.

J. M.

197

La vie personnelle du prêtre de paroisse urbaine. Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1959, 127 p. (Etude de pastorale, 8).

Ce symposium réunit sept contributions : « La vie du prêtre, vue par les laïcs », deux exposés doctrinaux et quatre contributions d'ordre pratique (qualités humaines, vie intellectuelle, spiritualité, organisation des tâches) ; il s'agit plus de conseils appuyés sur l'expérience personnelle que d'observations systématiques.

J. M.

198 LE BRUN-KERIS (Georges).

Sur la dérive de Moscou. Essai sur les incarnations contemporaines du marxisme. Paris, Ed. Fleurus, 1960, 123 p. (Omnes Gentes).

L'U.R.S.S., l'Islam, l'Afrique noire, l'Inde et la Chine défilent devant le jugement d'une « psychologie des peuples » assez particulière. Ainsi, nous apprenons que « le peuple russe ne se sent pas de liens avec son passé » (ce qui serait cause et non effet de la révolution) ; et les musulmans sont jugés par une phrase frénétiquement ethnocentrique d'Hérodote ! Mais pour ceux qui ont besoin d'un recueil de stéréotypes nationaux, ce *thesaurus* sera utile.

J. M.

199

Le régime et les institutions de la République populaire chinoise. Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, 1960, 227 p.

Sur douze communications présentées lors de la semaine d'études organisée à Bruxelles en octobre 1959 par le Centre d'Etudes des pays de l'Est de l'Institut Solvay, trois sont consacrées à la religion. Le Dr. Migot, de l'Ecole française d'Extrême-Orient, a analysé « le degré de coexistence possible des religions avec le marxisme » (pp. 39-55) : pessimiste pour le christianisme, il se montre très optimiste pour le bouddhisme sous sa forme originelle, car « face à des situations profondément dissemblables, avec des moyens différents, les deux doctrines ont proposé le même idéal, un humanisme tendant à la libération totale de l'homme par son propre effort ». Un ancien missionnaire belge, l'abbé Sohier, de la Société des Auxiliaires des Missions, présentant « la religion en Chine populaire » (pp. 139-151), insiste sur le processus conflictuel qui caractérise les relations entre marxisme et surtout catholicisme, confirmant ainsi le diagnostic du Dr. Migot ; mais sa manière d'opposer une religion apostolique et une politique intolérante devait susciter d'assez vives réactions parmi les auditeurs. L'exposé le plus neuf est sans conteste celui du Professeur Abel, de l'Université de Bruxelles, sur « L'Islam hier et aujourd'hui devant la Chine » (pp. 152-162) : bien qu'il ne soit pas compatible avec la société chinoise, il ne semble pas s'en accommoder plus mal aujourd'hui qu'hier. Les évaluations, fort incertaines, varient entre 7 et 30 millions de musulmans. Historiquement, ceux-ci sont arrivés soit par la route terrestre, soit par la route maritime, en trois groupes ethniques : iraniens, turcs, mongols. Mais, il existe aussi, aujourd'hui, un groupe chinois d'origine, que le nouveau régime considère comme une « nationalité » musulmane, les Huis. L'ensemble le plus important est établi au Turkestan, où l'on a ce paradoxe de Turcs musulmans, bons chinois et bons communistes, dans une région qui est traditionnellement un lieu de passage et de contact entre les deux plus vastes empires du monde.

E. P.

200 LÉONARD (Emile-G.). **Histoire Générale du Protestantisme. Tome I, La Réformation. Paris, P.U.F., 1961, 402 p.**

L'historiographie protestante est volontiers nationale ou dénominationnelle, pour employer un terme horrible. Il n'existait pas jusqu'ici, en français à tout le moins, d'ouvrage embrassant le phénomène protestant dans toute son ampleur temporelle, spatiale et confessionnelle. La petite *Histoire du Protestantisme* de la collection *Que sais-je ?* due elle aussi à la plume de M. Léonard répondait seule mais rapidement, à ces exigences. Ce n'était d'ailleurs qu'une esquisse de l'œuvre dont le premier tome vient de sortir des presses et qui en comprendra deux autres.

Il faut commencer par féliciter les P.U.F. pour l'excellence de la présentation. La reliure du livre est admirable de sobriété et de bon goût. L'illustration de la jaquette — en couleur —, du meilleur effet. Les reproductions hors-texte (il y en a trente-deux), dignes de toute louange tant pour leur qualité technique que pour leur valeur de signification.

Le contenu, l'œuvre de M. Léonard, n'a pas moins de qualité, on s'en doute. Le professeur des Hautes-Etudes commence par se pencher sur « les causes de la Réforme ». Avec Lucien Febvre, il ne croit pas au scandale des mauvais prêtres. Au contraire, il reconnaît dans le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, une spiritualité profonde, personnelle et même individualiste. Mais l'Eglise catholique, qui a suscité ces aspirations va se trouver, pour diverses raisons, incapable de les satisfaire. La « Réformation » naîtra de là, et sera caractérisée, précisément, par l'individualisme de ses chefs, désireux avant tout de résoudre leurs problèmes personnels. L'écho rencontré par leur prédication montre que les masses étaient travaillées des mêmes besoins.

M. Léonard passe en revue tous les personnages de la Réforme protestante. Deux portraits retiennent spécialement l'attention : ceux de Luther et de Calvin. L'auteur ne cache pas sa sympathie à l'égard du premier et lui donne une étonnante densité humaine. Il a su montrer la logique interne de son œuvre et sa cohérence avec les traits dominants de sa personnalité. Au lieu de nous présenter deux Luther, l'un tout individualiste, d'avant 1525, et l'autre, ensuite, livrant ses Eglises aux mains des princes, M. Léonard nous montre la continuité de propos entre ces deux volets de sa vie et de son œuvre. Si l'ancien augustin ne pense d'abord qu'à de petites communautés de croyants convertis par la Parole et regroupés autour d'elle, il n'abandonne rien de son idéal après les visitations saxonnes. Mais il admet désormais que ces *ecclésioles* doivent être dans l'Eglise visible que le prince protège et constitue en procurant à chacun, par l'obligation légale, l'occasion d'entrer en contact avec la Révélation. Après comme avant 1525, Luther reste l'homme du *sola fide* et de l'Eglise invisible.

Les pages consacrées à Calvin font également ressortir la parenté de vision entre les deux

grands de la Réforme. Calvin, dans sa première *Institution*, ne connaît pas d'idéal d'Eglise bien différent de celui de son prédécesseur. L'imposant système genevois et celui de la définitive *Institution* sera le fruit de longues expériences. Au point de départ, il existait un pareil souci, chez l'un et l'autre de ces réformateurs, d'une Eglise prophétique autour de la Bible.

Le portrait d'Henri VIII et de sa prise en main de l'Eglise en Angleterre mérite aussi de retenir l'attention. Je le trouve assez rapide, et c'est dommage, car de toutes les personnalités de ces temps troublés peu ont autant intrigué le spectateur. Peut-être son évocation aurait-elle pu être plus longue et plus fouillée.

La Réformation amena, on le sait, une réaction de défense de la part de l'Eglise catholique. Parmi les « contre-réformateurs » les plus notoires, les jésuites et leur fondateur tiennent une place importante. Aussi M. Léonard leur consacre-t-il deux ou trois pages. Ce sont peut-être les plus émouvantes de l'ouvrage. Je ne crois pas qu'un protestant ait jamais parlé avec plus de sympathie compréhensive de Saint Ignace de Loyola. Le professeur des Hautes Etudes note que : « ce noble guipuzcoan en qui l'on voit principalement un organisateur, fut avant tout une âme de feu... ». « Le Loyola essentiel est... dans cette ferveur et dans ce compagnonnage amical et allègre qui explique l'attrait qu'il exerça sur les âmes ».

Les conséquences sociologiques de la Réforme ne laissent pas l'auteur indifférent. Il remarque après bien d'autres l'importance de la notion luthérienne de *Beruf* (vocation) pour le monde profane moderne. Il retrouve la même insistance sur le devoir d'état dans l'œuvre de Calvin. Mais il fait justement remarquer combien les deux grands réformateurs étaient anti-démocrates. Le *Herr omnes* n'inspirait aucune confiance ni à l'un ni à l'autre. M. Léonard montre bien que la constitution de l'Eglise de Genève ne tendait pas à accorder d'influence au peuple. Les représentants laïcs des consistoires étaient des fonctionnaires de l'autorité civile et non des libres élus du peuple chrétien. Pourtant Calvin, beaucoup plus que Luther, a créé un type d'homme, l'homme moderne. L'auteur ne croit pas aux théories wébériennes sur les origines religieuses du Capitalisme. Mais il pense que Calvin, par sa conception du devoir d'état, et de l'application à ses exigences, a créé l'homme-spécialiste caractéristique de notre civilisation. Cette suggestion mérite sûrement d'être considérée avec attention.

Cinquante-sept pages de bibliographie dense et serrée terminent ce premier tome et sollicitent le lecteur désireux de poursuivre son étude. Cela en plus des notes du reste de l'ouvrage. Nous attendons les deux autres volumes de l'œuvre avec impatience, convaincus de trouver un intérêt et un profit égal à leur lecture.

J. S.

201 LOVY (René-Jacques).

Les Origines de la Réforme francaise : Meaux (1518-1546). Paris, Librairie Protestante, 1959, 251 p.

La Réforme est-elle en France un article d'importation ou le produit d'un mouvement autochtone ? Certains protestants français (Doumergue, Douen, etc...) ont tenté de faire adopter la notion d'une Préréfome française autour de Lefèvre d'Etaples et de Briçonnet Ainsi les Eglises réformées de France essayèrent-elles, à un moment où les discours officiels liaient luthéranisme et germanisme pour les vouer aux mêmes gémonies, de se trouver des ancêtres honorables. On s'estime heureux de vivre à une époque où ce genre de camouflage passe pour inutile. C'est aussi l'avis du pasteur Lovy. Son petit ouvrage se donne en effet pour but de montrer les origines luthériennes des premières communautés « protestantes » en France, autour du cas de Meaux. Mais le ministre luthérien ne se serait-il pas laissé quelque peu emporter par son zèle confessionnel ? On le craint. Il a certes raison de préférer le terme de *Réforme modérée* à celui de *Préréforme* pour caractériser l'activité du *Cénacle de Meaux* autour de l'évêque Briçonnet. Etait-il pour autant nécessaire d'assortir cette notion d'une référence à *Apocalypse*, III, 16 : « Voici, dit le Seigneur, je t'ai vomi de ma bouche, parce que tu étais tiède » ? Est-ce encore par attachement à une pensée dogmatique que l'auteur marque si violemment la différence entre Meaux et Wittenberg ? Les uns et les autres ont certainement divergé, ils n'ont même, au fond, jamais communié qu'en un minimum d'idéal. Mais pour l'historien du phénomène réformé est-il vraiment sans intérêt de souligner aussi les points communs ? Meaux et le Fabrisme présentent l'avantage de se situer à la frontière des mouvements de réforme à l'intérieur de l'Eglise et de la Réforme qui se constituera en Eglises. Une recherche sur ce sujet, même si elle renonce à être de première main comme c'est le cas ici, doit, nous semble-t-il, s'attacher principalement à analyser les tendances en présence dans toute leur variété et leur fluidité pour montrer leur originalité réciproque. Parce que M. Lovy s'est refusé à ce travail, on

comprend mal, dans le cas présent, que Briçonnet ait attiré et doté de paroisses des luthéranisants notoires dans son diocèse de Meaux et qu'il les ait aidés ensuite à disparaître lorsque la situation est devenue dangereuse. Il fallait bien qu'il y eût quelque chose de commun entre ces hommes ! La réalité vécue à l'époque de la Réforme ne présentait pas, croyons-nous, ce caractère clair et tranché que M. Lovy nous dépeint. S'il en avait été comme il le dit, le Fabrisme n'aurait, sans doute, jamais existé.

J. S.

202 Mc Avoy (Thomas T.).

Roman Catholicism and the American Way of Life. (Le Catholicisme et le mode de vie américain). Notre Dame (Indiana), Notre Dame University Press, 1960, VIII-248 p.

Cet ouvrage, publié sous la direction du R. P. Mc Avoy, constitue le recueil des communications faites à deux colloques tenus à l'Université Notre-Dame, dans l'Indiana. Il s'agissait de définir les rapports actuels du Catholicisme avec le cadre américain. Vingt-sept auteurs ont contribué à ces réunions et à cette publication, et parmi eux un israélite et un protestant. Will Herberg ouvre la discussion avec une étude sur les conditions actuelles du phénomène religieux aux Etats-Unis. On retrouvera là les idées chères à ce sociologue : la religion américaine est surtout une foi en la foi et une religion de la démocratie. Winthrop S. Hudson présente ensuite le protestantisme de cette Amérique post-protestante. L'étude des conditions du Catholicisme commence à partir de ces analyses. L'Eglise Catholique est aujourd'hui bien admise Outre-Atlantique. Si le 1/8 seulement de la population des Etats-Unis lui appartient, elle n'en occupe pas moins une position sociale au-dessus de sa puissance numérique. A lire nos auteurs, il ne semble pas que le Catholicisme se développe beaucoup par conversion, mais bien essentiellement par les naissances. Psychologiquement, il donne l'impression de se considérer comme une minorité et d'en être une en effet. C'est peut-être un paradoxe, mais ce Catholicisme paraît assez puritain du point de vue moral. La recherche intellectuelle intéresse peu la plupart de ses membres. Le Père Fichter, S.J., se demandant si l'Eglise s'est intégrée à la vie américaine, trouve une formule assez heureuse pour caractériser la position des catholiques en face du pluralisme qui régit la vie de ce pays. Les protestants disent : pluralisme en tout même en religion, et les catholiques répondent : pluralisme en tout sauf en religion. Somme toute, les coreligionnaires du Père Fichter se montrent fidèles à leur croyance et c'est bien celle-ci et non leur origine ethnique qui les sépare de leurs compatriotes. Dans l'ensemble, et en dépit de quelques très franches discussions, les auteurs semblent envisager avec optimisme l'avenir du Catholicisme américain. Il est intéressant de souligner que les collaborateurs souhaitent tous une large coopération des non-catholiques et des catholiques sur le plan des communautés locales. Les dernières études de ce recueil portent sur différents aspects de l'immigration catholique aux Etats-Unis, soit dans le passé, soit aujourd'hui.

L'ouvrage a les défauts de tous les *Actes de Congrès*. Les contributions ont été écrites pour servir de départ à une discussion et cette dernière nous manque. Il n'empêche que l'on trouve au long de ces études, dues à des plumes éminentes, une foule de détails intéressants et de questions propres à stimuler l'esprit et la recherche. C'est donc un ouvrage excellent où l'on voudra bien remarquer très particulièrement (pp. 142-155) une pénétrante analyse des conditions vécues de la cohabitation entre noirs et blancs.

J. S.

203 Makarius (R. et L.).

L'origine de l'exogamie et du totémisme. Paris, Gallimard, 1961, 384 p.

De par son classicisme même, le titre de cet ouvrage prend valeur d'agression. Les auteurs ne se cachent pas d'aller à l'encontre du courant scientifique actuel : de ce fait, l'introduction ne manque pas d'intérêt et est sans doute la meilleure partie du livre. Le fonctionalisme, disent-ils en substance, ne peut comprendre la raison d'être des faits sociaux, parce que ceux-ci sont, en grande partie, dans leur forme, des survivances. Celles-ci offrent des aspects contradictoires dans leur état actuel, mais la reconstitution de leur génèse permet de les enchaîner et de les justifier dialectiquement. Cette revendication du droit d'explication génétique, serait, somme toute sympathique si elle n'avait pour corollaire un mépris de fer pour les « fonctionalistes », les « structuralistes » et même tous les ethnologues actuels condamnés en bloc et à l'égard desquels les auteurs exercent une ironie un peu lourde (p. 82). C'est donc non pas dans l'ambiance d'une recherche hypothétique libre mais dans celle d'un dogmatisme qui admet comme seuls inspirateurs les « fondateurs de la sociologie primitive » (p. 18) que sont ordonnés des matériaux de seconde main.

Ces dispositions d'esprit empêchent les auteurs de mesurer leur thèse avec celle d'un Lévi-Strauss qui n'est cité qu'accidentellement. Or, tout compte fait, l'originalité de cet ouvrage par rapport aux *Structures élémentaires de la parenté* reste douteuse. Si les auteurs s'abstiennent de toute allusion à des structures mathématiques, leur explication finale du totémisme et de l'exogamie est finalement assez voisine de celle de Cl. Lévi-Strauss : exogamie et tabous alimentaires ont pour raison d'être l'alliance, l'échange, le partage. Mais R. et L. M. qui tiennent à donner à ces phénomènes une infrastructure historico-économique en lient l'apparition à celle de la chasse, et c'est là qu'intervient la reconstitution génétique. En cela, ils semblent bien tomber sous les coups des critiques que Cl. Lévi-Strauss faisait de ce genre d'entreprise (*Structures élémentaires de la parenté*, p. 27). Car la nécessité des enchaînements paraît bien mince et certaines transitions comme celle du sang de l'animal aux tabous du sang (p. 52-53) bien rapides, pour ne pas dire gratuites.

F.A. I.

204 MARLÉ (René), éd.

Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Paris, Aubier, 1960, 366 p.

Le catholicisme français d'il y a un demi-siècle, dont l'effervescence fut grande, est désormais l'objet d'une prospection méthodique qui nous vaut travaux de première main et publication de documents. Ce sont essentiellement des correspondances, extraites des Archives blondéliennes (Aix-en-Provence), qui forment la matière du présent ouvrage, reliées par un tissu conjonctif, tantôt résumé de lettres non retenues par les éditeurs, tantôt commentaires personnels ou historiques : Blondel, Loisy, Hügel, Wehrlé, Mourret, sont ici, de 1902 à 1905, les principaux protagonistes.

Ce volume fait suite aux deux tomes de la *Correspondance* Blondel-Valensin (Aubier, 1957). Il est inspiré du même esprit : « éclairer la part prise dès la première heure par Maurice Blondel à la lutte contre le modernisme en même temps que sa résistance, modérée mais courageuse, aux poussées intégristes ». Il se présente pourtant très différemment et ne donnera pas, à l'inverse des précédents, toute satisfaction aux historiens. La sélection des lettres telle qu'elle a été opérée pose de nombreux problèmes. (Peut-on dire qu'ont été reproduites toutes celles qui présentaient « un intérêt historique ou doctrinal incontestable » ?). L'index onomastique a laissé passer trop de négligences. A le prendre tel qu'il est, l'ouvrage est néanmoins indispensable en raison des pièces inédites qu'il verse au dossier, mais il n'est pas *le dossier* qu'il ambitionne d'être et qu'il aurait pu être.

E. P.

205 MARTY (Martin E.).

The New Shape of American Religion. (Les formes nouvelles de la religion américaine). New York, Harper et Bros, 1959, 180 p.

Le pasteur Marty, de Chicago, présente dans ce livre un diagnostic de la religion américaine actuelle. Quelle est, se demande-t-il, le contenu de la religion du protestant moyen aux Etats-Unis ? La seconde Guerre Mondiale a été suivie là-bas, on le sait, par un renouveau d'intérêt pour la religion. Le sommet de la courbe de ce « réveil », se situerait, d'après notre auteur, entre 1950 et 1957. Pour la première fois dans l'histoire des Etats-Unis, ce mouvement n'a pas suscité d'opposition notable de la part du « monde ». Tout au contraire, la religion est apparue alors aux américains dans leur ensemble comme pleinement intégrée dans leur cadre éthique national. Pour M. E. Marty, cet étonnant phénomène s'explique par ce que le réveil en question n'est pas une prédication du Protestantisme sous quelque forme que ce soit, mais la proclamation d'une religion nationale. On peut caractériser cette proclamation de la manière suivante : elle fait fi des différences confessionnelles, prêche des vérités d'ordre très général et très vague, ne recule pas devant un aimable syncrétisme et insiste sur des sentiments à propos de la religion plutôt que sur une expérience ou un enseignement religieux. L'américain actuel s'intéresse à la religion, il n'est pas religieux au sens du Protestantisme traditionnel. Pour notre auteur, le *revival of interest in religion* caractéristique de l'après-guerre représente une tentative des classes moyennes (c'est-à-dire du gros de la population) pour se trouver une assurance contre les forces de désintégration à l'œuvre dans le monde actuel, plus particulièrement en face de la menace communiste. Ceci explique pourquoi cette religion du « réveil » actuel a évolué en un quasi *Shinto* dont certains discours de gouvernants américains donnent une idée. Cette « nouvelle révélation » tournée vers la sauvegarde de la société et de l'individu, et accessoirement vers Dieu s'il veut en être le garant, aurait quatre composantes : le laïcisme (*secularisa-*

tion), le naturalisme, le nationalisme et un certain humanisme. De manière implicite dans la plupart des cas, mais parfois aussi explicite, cette nouvelle religion est celle de la Démocratie, « Dieu lui-même étant prédestiné par le fiat national et l'acceptation populaire » (p. 34). L'école devient ainsi le Temple et l'organisme de diffusion de cet évangile démocratique. Les succès remportés par Billy Graham qui essayait de prêcher quelque chose du traditionnel message des réveils non-conformistes constitue pour notre auteur une preuve supplémentaire de l'exactitude de son diagnostic. En effet, le public américain ne s'est pas aperçu que Graham prêchait pour lui et non pas pour le voisin. Le prédicateur et son public ont été victimes l'un et l'autre de l'ambiance générale. Il est intéressant de confronter ce point de vue à celui assez voisin exprimé par Herberg (*Protestant, Catholic, Jew*, New York, Doubleday, 1955, *Archives*, I, n° 196) et à celui de Talcott Parsons, plus nuancé, exprimé dans nos *Archives* (3, janvier-juin 1957, pp. 21-36).

Quoiqu'il en soit du fond du problème, la présente analyse de la situation religieuse américaine nous paraît particulièrement digne de remarque. A lire l'ouvrage de Marty, on se demande si le phénomène qu'il décrit n'est pas général dans le monde occidental. La *school religion* britannique n'entretient-elle aucun rapport avec la religion démocratique d'Outre-Atlantique. Et le Catholicisme de nos pays latins ne devient-il pas également — dans bien des cas opposés — le garant de certaines formes de civilisation passées, actuelles ou à venir ? L'enquête de Marty pourrait servir de stimulant et de modèle à qui voudrait répondre à ces questions et élargir le débat amorcé aux Etats-Unis. En tout cas l'ouvrage mérite d'être applaudi pour la largeur de son information, la profondeur de ses analyses et la pénétration de ses vues.

J. S.

206 MAUZI (Robert).

L'idée du bonheur au XVIII^e siècle. Paris, A. Colin, 1960, 728 p.

L'auteur nous dévoile dès le début l'itinéraire intellectuel qui présida à l'élaboration de cette étude. Parti d'une analyse des multiples *Traités sur le bonheur* au XVIII^e siècle et dégoûté des banalités qu'il y a trouvées, il a abordé les mémoires, confidences, et, d'une façon générale, les œuvres littéraires où cette notion se trouvait plus vécue qu'exposée. D'un point de départ conventionnel (dans son thème comme dans ses sources), il aboutit à une interrogation existentielle. Cette méthode renverse un certain nombre de barrières bien connues : les oppositions (chrétien et philosophe, philosophe et homme sensible), les stéréotypes (celui du rationalisme harmonieux et sans faille, le bonheur comme idée simple). Si l'idée du bonheur paraît partout présente, les vicissitudes de sa quête sont nombreuses et ces vicissitudes entraînent, pour l'homme, des phases multiples, des contradictions personnelles, qui rapprochent, de fait, les positions apparemment extrêmes. Le domaine religieux n'échappe pas à ce reclassement. Sans doute — et ici on se demande si l'auteur n'a pas obéi à un impératif méthodologique différent — peut-on diviser le siècle en une période de compromis ou d'alliance entre quête mondaine du bonheur et celle de la religion, période à laquelle succèderait une phase d'opposition, suivie elle-même par un regain de religiosité dans le sentiment. Mais après bilan, une unité se dégage : une « dialectique » du bonheur et du salut personnel lient l'un et l'autre dans un jeu dramatique, en sorte que personne ne songe finalement à renoncer ni au bonheur, ni au salut.

Cette volonté délibérée de franchir les frontières établies a pour contrepartie une difficulté à reconstruire de nouveaux cadres d'analyse. Faute de suivre de bout en bout la direction de *courants* nettement opposés, l'auteur envisage successivement les divers aspects de l'idée de bonheur, ce qui ne va pas sans quelque désordre ni sans certaines répétitions. La multiplicité des observations fines ne saurait masquer un certain manque de rigueur dans la méthode, et, finalement une certaine lourdeur. On ne trouve ni problématique précise du bonheur, encadrant l'ensemble, ni analyse sociologique fixant les conditions du développement de l'idée, ni analyse sémantique permettant de tracer des coordonnées pour localiser cette variable. Celle-ci est, il faut le dire, d'une richesse incontestable et sans doute valait-il mieux présenter ainsi un XVIII^e siècle, par certains côtés insolite, que de rebâtir trop hâtivement des cadres jusqu'à un certain point arbitraires.

F.A. I.

207 MEIJER (J.A.G.).

Jehova's getuigen in Amsterdam. Einige facetten van de nieuwe wereldmaatschappij in de hoopdstad. (Les Témoins de Jéhovah à Amsterdam. Aspects de la Nouvelle Théocratie dans la capitale). G.S.I. Bulletin, 1960, 1, 1-15.

L'auteur décrit quelques résultats d'une étude sur les membres hollandais de cette secte très fermée. Successivement il étudie le

statut social, l'âge, le sexe et l'origine religieuse des membres de cette communauté. Parmi les motifs d'adhésion, il distingue entre les chercheurs de vérité et les chercheurs de justice. Finalement il décrit quelques aspects de l'organisation, de la méthode et des conduites de cette société religieuse.

208 MÉJAN (Lucie).

Sous la IIIe République. Le sénateur Louis Méjan. Paris, Berger-Levrault, 1960, 306 p.

Ce volume constitue le chapitre dont nous avons regretté l'absence dans la thèse consacrée par la fille du sénateur, Mlle Violette Méjan, à la *Séparation des Eglises et de l'Etat* (*Arch.*, 8, n° 115), où l'homme disparaissait derrière son œuvre. La biographie, due à sa veuve, rendra des services, et pourtant elle ne répond pas à ce qu'on eût souhaité. Comme la thèse, elle utilise les papiers laissés par l'ancien directeur des cultes, mais sans plus de repères chronologiques : c'est, en réalité, une autobiographie et des souvenirs. Sur la période de la Séparation, elle n'ajoute rien à l'ouvrage précité ni n'en modifie l'orientation, hors deux textes inédits — sur Briand et Mgr Lacroix (pp. 66 et 60) —, dont on s'était étonné qu'ils aient été écartés par Mlle V. Méjan, dans sa thèse, le second en particulier, éloge sans réserve d'une personnalité fort discutée.

E. P.

209 MENSCHING (Gustav).

Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. (La religion. Représentations, structures et lois vitales). Stuttgart, Curt E. Schwab-Verlag, 1959, 409 p.

A partir de la description des religions populaires et universelles, l'A. parvient à une typologie fondamentale. En opposition aux tentatives de Söderblom, de Heiler et de Frick, les catégories qui entrent ici en considération sont nombreuses. Toutes les généralités typologiques du domaine de l'histoire des religions doivent faire l'objet d'une recherche « afin de découvrir un système minutieusement différencié des rapports variés et complexes propres à l'univers religieux » (p. 80). En accord avec sa définition de la religion, conçue comme « la rencontre occasionnelle avec le sacré et l'attitude assumée en retour par l'homme touché par le sacré » (p.18), G.M. aborde de suite l'analyse du « sacré ». Un long chapitre est consacré aux lois vitales de la religion. A travers la critique des théories évolutives de la religion proposées jusqu'ici, l'A. arrive à la conclusion que nous n'avons affaire ni à un développement en ligne droite, ni à une évolution progressive, de même qu'il n'y a pas de formes primitives de religion chronologiquement déterminables (p. 304).

La richesse de sa matière et la copieuse bibliographie dont il est assorti font de cet ouvrage une sorte d'encyclopédie des sciences religieuses, avec les qualités et les limites que comporte habituellement une entreprise de ce genre, susceptible sans doute d'ordonner des phénomènes, mais excluant nécessairement l'analyse détaillée des changements de structure et des rapports fonctionnels.

F. F.

210 MEYENDORFF (Jean).

L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris, Ed. du Seuil. Coll. « Les Univers », 1960, 203 p.

L'auteur est professeur au Séminaire Saint-Vladimir de New York. Il a voulu « présenter l'Eglise Orthodoxe aux lecteurs occidentaux qui, à de rares exceptions près, ne possèdent à son sujet qu'une information très sommaire, et amorcer à l'usage des orthodoxes eux-mêmes l'examen de conscience. dont ils ont besoin ». La première partie du programme est parfaitement réussie. Ces quelques pages forment une véritable petite somme de l'histoire et de la situation présente de l'Orthodoxie. La délicate question du « schisme » est traitée, avec lucidité et charité, selon une perspective qui recoupe celle de plusieurs auteurs catholiques récents. L'immense richesse spirituelle de la tradition orientale est puissamment mise en relief. Surtout la place qu'elle peut et doit tenir en face du Catholicisme et du Protestantisme dans le mouvement œcuménique est bien précisée, aussi bien sur le plan historique que dans le domaine théologique. La situation actuelle de l'Orthodoxie dans le monde lui donne quelque ressemblance avec le Judaïsme : en dehors du grand centre oriental, s'est créée une véritable « Dispersion » en Europe occidentale et en Amérique. Ce fait peut avoir une grande importance pour l'évolution future de l'Eglise orthodoxe.

J. H.

211 MUNIER (Charles).

Les Statuta Ecclesiae Antiqua. (Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, V), Paris, P.U.F., 1961, VI-266 p.

Après une thèse remarquée sur *les sources patristiques du droit de l'Eglise* (*Arch.*, V, n° 144), M. Munier nous offre une édition critique et commentée de cette collection canonique, longtemps considérée comme pro-

venant du IVe concile de Carthage. La nécessité d'une édition critique se faisait d'autant plus sentir que la critique avait, depuis cinquante ans, proposé diverses hypothèses de localisation et d'auteur — en particulier, Césaire d'Arles. Avouons que la disposition matérielle n'est guère pratique : il eût fallu deux séries de notes, indiquant l'apparat critique et les sources et lieux parallèles : le lecteur éviterait ainsi de se reporter d'un endroit à l'autre du volume. Déplorons aussi les trop nombreuses fautes d'impression (au moins 35 !) indignes de l'éditeur.

Se fondant sur la tradition manuscrite, sur l'existence de nombreux textes parallèles, tant dogmatiques que disciplinaires, sur le vocabulaire enfin, l'A. propose la candidature de Gennade de Marseille comme « ordonnateur » de cette collection canonique rédigée entre 476 et 485. Mais l'intérêt de cette étude dépasse la découverte d'une attribution vraisemblablement définitive. L'A. souligne justement combien ce texte recèle de fortes revendications presbytérales en face d'un épiscopat monarchique : ces canons peuvent ainsi contribuer à notre connaissance de la société chrétienne dans la Gaule du S.-E. C'est poser là tout le problème de l'utilisation par l'historien et par le sociologue des textes juridiques : la réalité nous apparaît plus complexe que ne semble l'avoir supposé l'A. En effet, dans l'étude des sources de cette collection, l'A. montre combien ces canons s'inspirent des *Constitutions Apostoliques*, des *Canons des Apôtres*, de la *Didaskalie*, bref combien ils reproduisent des prescriptions orientales déjà vieilles de trois siècles. Or, dans les chapitres suivants, il s'appuie sur ces mêmes textes pour reconstituer le milieu sociologique gallo-romain. Manque de nuances, sinon extrapolation ! Ainsi ce qu'il estime description du forum d'une cité qu'il identifie avec Marseille (canons 33 et 34) convient en réalité à n'importe quelle cité de l'Empire et provient littéralement des *Constitutions*, II, 63 et de la *Didaskalie*, II, 62. Les hérétiques visés par les canons 80 et 82 sont-ils les Wisigoths ariens ou les Ebionites et Sabelliens visés par le texte des *Constitutions*, VI, 25 reproduit textuellement ? Dans un naïf effort d'historicisme, l'A. aboutit ainsi à diagnostiquer un régime alimentaire trop riche parce que les prêtres appelés au chevet des mourants les trouvent frappés de congestion cérébrale ! (p. 188) ; on multiplierait sans peine les exemples de ce concordisme faussement historique.

Le vrai problème est celui de l'actualisation de prescriptions juridiques traditionnelles dans la morale et la discipline ecclésiastique. Il fallait se demander si les conditions sociologiques, contemporaines de Gennade, le poussaient à réitérer, avec profit et réalisme, ces vieilles et toujours constantes règles canoniques.

On eût alors bien éclairé ces curieuses revendications presbytérales. Nous sommes, en effet au moment où apparaissent les premières paroisses rurales : l'expansion du christianisme dans les campagnes gauloises conduit à une décentralisation certaine. Mais il fallait aussi se demander si l'opposition à l'épiscopat de tendance monarchique ne reflétait pas — et dans quelle exacte mesure —, des tensions sociales : face à un épiscopat issu intégralement, ou presque, de la haute aristocratie gallo-romaine, lié fortement au monde, les prêtres ont-ils représenté une autre catégorie sociale ? Je croirais beaucoup plus, pour ma part, à l'influence du monachisme dont l'A. montre bien l'importance, par l'intermédiaire de Jean Cassien et de son monastère de Saint-Victor de Marseille, et par Lérins. Influence indéniable en ce qui concerne le problème du travail manuel : jamais il n'est obligatoire pour les clercs, mais, par contagion de l'idéal monastique, il est conseillé, toujours lié à la pratique des études, et beaucoup plus pour le maintien d'un équilibre psychologique que pour des nécessités financières.

Ces quelques remarques montreront l'intérêt pris à la lecture de ce monument antique de l'organisation ecclésiastique de la Gaule : nous sommes reconnaissants à M. Munier de nous en avoir enfin donné une bonne édition.

M. M.

212 NEILL (Stephen). **L'Anglicanisme et la communion anglicane.** Paris, Seuil, 1961, 423 p.

Ecrit en anglais et publié en 1958 par les *Penguin Books*, cet ouvrage nous est présenté aujourd'hui en français par les soins de Jeanne Marrou. La traduction d'un travail de ce genre, extrêmement spécialisé, usant d'un vocabulaire étranger à la tradition catholique de notre langue, d'un style très idiomatique allant du commentaire familier à la dignité des documents ecclésiastiques, présentait de nombreuses difficultés. On ne veut pas suggérer ici que l'ouvrière s'est montrée au-dessous de sa tâche, loin de là. Mais il y a trop de négligences dans le détail. *Le boulevard défensif* de la p. 30, intriguera les tacticiens, les enseignants voudront savoir ce qu'est *le statut des proviseurs* de la p. 21, les grammairiens buteront sur le *mais*

néanmoins de la p. 31. Quant à la tendance *évangélicaliste* (p. 33 et *passim*), les protestants français ignorent probablement tout de son existence. On parle chez eux des *évangéliques* et de la *tendance évangélique*. Soulignons-le bien encore, ces négligences affectent le détail seul de cette traduction qui était une entreprise difficile.

Stephen Neill appartient à l'épiscopat de l'Eglise anglicane. Il a gouverné un diocèse indien et se trouve actuellement à Genève. Il veut, dans ce livre, expliquer l'Anglicanisme et la communion anglicane aux « continentaux ». Bien qu'il se défende d'écrire un ouvrage d'histoire, son exposé suit le fil chronologique des événements. Il mêle la réflexion à la description des événements et des personnes. Très au courant de la recherche récente, l'évêque Neill a écrit quelques chapitres particulièrement attachants et profonds, sur Henri VIII et Elisabeth I, en particulier.

Malheureusement, l'histoire moins connue des églises de la communion anglicane hors des Iles Britanniques semble trop rapide. Leur étude fait ressortir une très curieuse diversité de structures ecclésiastiques, dans le cadre de leur épiscopalisme commun. On aurait aimé plus de détails sur la création, le fonctionnement et les problèmes actuels de l'Eglise de l'Inde du Sud. L'ensemble aurait gagné à suivre un plan moins événementiel, et à cerner de plus près les aspects principaux de la communion anglicane. L'auteur, il est vrai, s'adressait surtout aux « continentaux » et ceux-ci ignorent généralement tout de l'histoire ecclésiastique d'Outre-Manche. La difficulté imposait, en quelque sorte, une disproportion entre les éléments de cette étude. Il faut reconnaître d'ailleurs, que l'évêque Neill excelle à nous montrer les paradoxes et les « illogismes » de la pratique ou de la théorie de son Eglise. On sent l'humaniste et le *gentleman* dans toutes ces pages qui rendront de très grands services.

J. S.

213 NILSSON (Martin-P.).

Greek Folk Religion. (La religion populaire en Grèce). New York, Harper, Torchbook edition, 1961, 168 p.

Signalons la réédition de ce « classique » (paru sous le titre *Greek popular Religion*, Columbia University Press, 1940). L'auteur de la *Geschichte der griechischen Religion* s'attache ici à montrer, à partir des rites et des pratiques, l'existence d'une religion bien différente de celle que nous représente la tradition, attachée principalement aux « grands dieux ». M. N. distingue son approche non seulement de celles qui passent par l'analyse des écrivains et philosophes, mais encore de celle des primitivistes qui ne voient la religion grecque populaire que sous l'angle des cultes de la nature. Il s'attache au contraire à retracer le mode de vie des Grecs de l'époque classique (alors « la Grèce était un pays hautement civilisé », p. 3) et à le mettre en relation avec des rites, parmi lesquels ceux d'Eleusis occupent une place centrale. L'ouvrage est lui-même écrit dans un style familier et quoique nourri de références multiples, objet d'une lecture facile et accessible à un large public.

F.A. I.

214 PALMIER (L.H.).

Social Status and Power in Java. (Rang et autorité à Java). Londres, The Athlone Press, 1960, X-171 p., 2 cartes, 4 tabl., références et index. (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, nº 20).

Il s'agit là d'un essai d'analyse, dans une perspective sociologique, des caractéristiques de base de la société javanaise contemporaine. En particulier, l'auteur s'est proposé d'examiner de quelle manière le système d'autorité pré-existant, fondé sur l'aristocratie, sur le « rang », a été adapté aux institutions républicaines issues de conceptions démocratiques.

Après un aperçu très général sur les caractéristiques géographiques et les grandes lignes de l'histoire indonésienne, après un coup d'œil (trop rapide) sur les caractères de la société traditionnelle et le sens de son évolution, Palmier pose le problème de l'opposition entre *status* et *power*, système de classes et formes du pouvoir, ou, d'une manière à la fois plus large et plus précise, *rang et autorité*.

L'originalité de son étude apparaît d'abord dans le choix de son domaine d'observation : non pas une ville, mais deux villes javanaises, anonymes, et définies comme typiques. A Java, de population plus dense, d'économie plus développée que celle des autres îles de l'archipel, l'évolution culturelle et politique devait nécessairement être plus rapide et plus poussée. En outre, Java ayant été le centre du mouvement nationaliste né avant l'occupation japonaise de la dernière guerre, puis à l'avant-garde de la Révolution, il a paru à l'auteur que l'étude des cités javanaises éclairerait mieux qu'aucune autre les changements intervenus dans la structure des classes. Dans l'une des villes choisies, l'auteur met l'accent sur l'aristocratie tenue à l'écart du pouvoir, et sur la communauté chinoise. Dans l'autre ville,

ce sont les nouvelles classes influentes, les jeunes fonctionnaires, les membres de l'Assemblée représentative locale qui deviennent sujets d'observation. Quel que soit l'intérêt des chapitres consacrés aux uns et aux autres, une telle division donne au livre un aspect très fragmentaire.

Une part importante de l'ouvrage est consacrée à l'étude des « régents » javanais, gouverneurs territoriaux de rang élevé, devenus fonctionnaires du Ministère de l'Intérieur après avoir cumulé, de 1948 à 1957 la double charge de fonctionnaires de l'Administration et de chefs religieux. La noblesse javanaise, issue des anciens immigrants hindous, est envisagée dans le cadre de son système de parenté : en particulier, l'auteur essaie de montrer comment ses règles de mariage ont joué un rôle dans le maintien de son pouvoir. Il éclaire ses tentatives actuelles pour maintenir son « rang » (*status*), malgré un environnement politique et économique peu favorable, et ses relations internes avec les autres groupes de la population, notamment avec les Chinois qui représentent, eux, la puissance économique.

En bref, le livre tout entier est bâti sur un conflit exprimé dans son titre même, conflit analysé chapitre par chapitre en une série d'antithèses : aristocrates et fonctionnaires, pauvreté et honneur, titres et influence, rubriques sous lesquelles Palmier expose tout un ensemble de connaissances historiques et sociologiques, d'observations ethnologiques ou de simples descriptions. Comment les chefs traditionnels, à la fois chefs de territoires et chefs religieux, vestiges d'un régime féodal, ont survécu dans le cadre d'une république, et quelles relations les hommes du passé ont pu entretenir avec les hommes nouveaux, quelles interférences se sont manifestées sans cesse entre le système des classes et l'apprentissage de la démocratie, entre l'influence du titre et du rang traditionnels et l'influence du pouvoir politique, tels sont quelques aspects des problèmes posés, auxquels s'enchaînent d'ailleurs la plupart des problèmes sociaux et politiques de l'actuelle Indonésie.

S. B.T.

215 PATTE (Etienne).

Les hommes préhistoriques et la religion. Paris, Picard, 1960, 194 p.

Professeur de paléontologie humaine à la Faculté des sciences de Poitiers, l'auteur prend une attitude très prudente dans un domaine qui a fait l'objet de nombreux travaux et notamment de deux ouvrages récents : E.O. James, *Prehistoric religion*, Londres, Thames et Hudson, 1957 (*Arch.*, IX, n° 115) et J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion*, Zurich et Cologne, Benziger, 1956 (*Arch.*, VII, n° 129).

E.P. Souligne d'abord que l'interprétation des données reste souvent très conjecturale : les explications « rationnelles », la méthode comparative et la méthode historico-culturelle induisent bien des illusions. Si l'ethnologie fournit des parallélismes suggestifs, elle incite aussi à ne pas négliger la grande diversité que recouvre la catégorie de « l'homme préhistorique ». Enfin, le concept de religion, employé avec un sens précis, ne s'impose pas partout où il a été introduit en ce domaine ; les démonstrations qu'en donne l'auteur à propos des rites funéraires, de l'art ou des danses constituent une remise en question très utile. Inversement, des faits qualifiés de « magiques » peuvent se rapporter à une vision du monde proprement religieuse mais que nous n'avons aucun moyen de reconstruire avec certitude, de même que nous échappent les interventions éventuelles du totémisme et du chamanisme. Nous sommes donc invités à nous défaire d'un certain ethnologisme en paléontologie humaine.

L'auteur n'accumule pas les faits, mais développe une position méthodologique qui, pour être réservée, n'en attirera que mieux les sympathies de ceux qui veulent étayer toute interprétation sociologique sur des enquêtes et une conceptualisation aussi expérimentales que possible.

J. M.

216 PAUW (B.A.).

Religion in a Tswana Chiefdom. (La Religion d'une chefferie tswana). Londres, Oxford University Press, 1960, XIV-258 p.

Ce livre qui vient de paraître sous les auspices de l'« International African Institute » de Londres, est le résumé d'une thèse de doctorat présentée à l'Université de Cape Town.

« L'expérience de l'auteur comme missionnaire et anthropologue au sein du groupe Tswana-Tlhaping, de la famille Bantou, faisait de lui la personne la mieux qualifiée pour entreprendre ce travail ». Ce qui distingue cette étude des autres du même genre, est que l'auteur ne concentre pas seulement son attention sur les manifestations marginales des nouvelles églises africaines. L'auteur essaie en effet, 1°) de faire plus qu'une étude parallèle à celle de Sundkler (Sundkler Bengt, G.M., *Bantu Prophets in South Africa*, Lutterworth

Press) ; 2°) de pousser plus loin l'analyse en faisant appel aux structures sociales et économiques, à propos non seulement des Eglises séparatistes, mais aussi des Eglises non séparatistes. Il s'agit des problèmes religieux actuels chez les Tlhaping qui vivent dans la réserve Taung au sud de la province du Cap. L'investigation a donc eu lieu dans un milieu rural, à l'intérieur d'un groupe donné (Tlhaping), dans un contexte donné (Réserve). Il semble d'ailleurs qu'une attention plus grande devrait être apportée à ces cadres sociaux dont l'influence peut être décisive sur tel ou tel processus de changement.

Les Tlhaping furent les premiers du groupe Twana à entrer en contact permanent avec les Européens. C'est ainsi qu'après les travaux préliminaires de ses prédécesseurs, Robert Moffat fonda à Kuruman une mission dépendant de la « London Missionary Society » en 1821. A cette période, les Tlhaping n'ont pas connu de paix intérieure : le contre-coup de la marche conquérante du chef Zubu Shaka, les raids des Bushmen, Criquas et Koronnas, etc...

Quelques Tlhaping se trouvent dans un certain nombre de réserves mineures au sud-ouest de Taung : d'autres enfin sont dispersés dans les fermes du sud de la province du Cap (confiscation de leurs terres en 1875).

Dans un groupe affecté par des éléments de transformation aussi important, l'auteur note à propos des structures sociales : 1. — Aujourd'hui cette « chefferie » est divisée en un certain nombre d'unités administratives confiées à des *headmen* désignés par le chef. 2. — Avec cette dispersion, les liens de parenté et particulièrement les liens patrilinéaires, deviennent beaucoup moins importants. 3. — Cependant, le « clan », les distinctions de lignage, la hiérarchie de statuts basée sur la descendance en ligne masculine sont encore reconnus et jouent un rôle à différentes occasions. 4. — La solidarité tribale et l'autorité du chef ont aussi été très affectées par l'introduction des missions, écoles, hôpitaux et associations volontaires. 5. — Le développement du système d'irrigation s'est soldé par la perte du contrôle des terres arables, a porté un coup particulièrement dur à l'autorité du chef. 6. — Les mariages préférentiels, caractéristiques de la société Twana sont en train de disparaître. De même la pratique du *bogadi* (paiement de mariage) tend à tomber en désuétude peut-être parce que beaucoup de personnes, maintenant font un mariage chrétien ou civil. L'auteur montre que le paganisme est partout en retrait. 7. — L'auteur, passe ensuite à l'analyse détaillée de quelques exemples de rituels, les types d'Eglises, leur organisation, leurs activités, divers courants, etc...

Ce livre forme avec ceux de Taylor (*The Growth of the Church in Bugunda*) et Katesa Schlosser (*Eingeborenenkirchen in Süd- und Süd-West-Afrika*) une bonne contribution à la sociologie religieuse récente de l'Afrique centrale, du Sud et du Sud-Ouest.

F.N. A.

217 PAVIA (Mario-N.).

Drama of the Siglo de Oro. (A Study of Magic, Witchraft and Other Occult Beliefs. (Le drame du Siècle d'Or, Etude de la magie, sorcellerie, et autres croyances occultes). New York, Hispanic Inst. in the United States, 1959, 166 p.

Enumération et résumés des pièces de théâtre espagnoles des 16e et 17e siècles contenant des thèmes magiques ou des allusions aux sciences occultes, comme l'astrologie, ou aux pratiques divinatoires, comme la nécromancie. De nombreuses notes au bas des pages énumèrent les mêmes thèmes dans la littérature espagnole romanesque, ainsi que dans les littératures anglaise, italienne, française. Prouvant ainsi l'universalité de ces thèmes, et leur maintien dans la pensée occidentale, malgré les persécutions dont étaient victimes les sorcières ou les hétérodoxes. Livre utile comme source de documentation pour le sociologue, mais qui n'est pas écrit dans une perspective sociologique. Ce que nous pouvons en retenir, c'est l'existence de thèmes magiques littéraires (d'origine savante ou arabe, beaucoup plus que d'origine populaire) et l'utilisation de ces thèmes comme procédés de théâtre et souvent même, comme procédés comiques (ce qui manifeste sans doute le goût des spectateurs de l'époque pour le merveilleux, mais une certaine ambivalence vis-à-vis des croyances magiques). Nous savons par ailleurs combien les pratiques magiques ont été vivaces, dans les masses rurales et dans certaines couches de la cité, à la même époque. On ne peut malheureusement rattacher, après la lecture de ce livre, cette magie vivante à la magie « littéraire » qui est la seule étudiée sous forme de fiches de lecture.

R. B.

218 POUJOL (Pierre).

Notes pour une histoire sociale du Protestantisme dans la France moderne, depuis 1870. (1er fascicule, 1870-1882). Paris, Ed. du Christianisme social, s. d. (1960), 56 p.

Cette brochure rassemble des notes préparées par l'Auteur en vue d'une étude plus large. Elle réunit une série de renseignements sur la

géographie du Protestantisme ; mais l'exactitude de certains détails semble sujette à caution. On aimerait, par exemple, avoir plus de précisions sur les sources utilisées par l'auteur qui signale une statistique de 1869 qui n'est évidemment pas une statistique officielle. Est-ce une statistique ecclésiastique ? en tout cas elle diffère très sensiblement des indications de S. Mours dans *Les Eglises réformées en France*. On trouvera également ici quelques pages sur le Protestantisme et le second Empire et une étude très brève du Synode de 1872, complétée par une note sur la presse protestante au début de la IIIe République. Pourtant il n'y a guère ici que quelques remarques, disons même quelques fiches, parfois importantes (p. ex. sur la presse, le protestantisme et la laïcité, sur Buisson ou Pécaut) mais trop souvent sans grand intérêt. On regrettera d'autre part le caractère très événementiel de cette brochure dont le titre d'*Histoire sociale* est tout à fait usurpé.

F.-G. D.

219 POULAIN (Jean-Claude).

L'Eglise et la classe ouvrière. Paris, Editions sociales, 1960, 188 p.

Ouvrage bref, destiné au grand public ouvrier principalement, reposant sur une documentation précise et contrôlée. L'auteur veut montrer, par le recours à l'histoire et à la doctrine de l'Eglise l'irréductible opposition de celle-ci au mouvement émancipateur du communisme et la nécessité pour les travailleurs chrétiens d'associer leur action à ce dernier sans pour autant renoncer à leurs croyances : « chacun son opinion », mais « l'union fait la force ». Seul ce problème de stratégie politique retient son attention, mais il est traité sur la base d'une argumentation dont on peut se demander si elle apparaîtra avec une égale force d'évidence à ceux qu'elle veut convaincre.

E. P.

220 POULAT (Emile), éd.

Alfred Loisy — Sa vie — Son œuvre, par Albert Houtin et Félix Sartiaux. *Manuscrit annoté et publié avec une bibliographie Loisy et un index biobibliographique.* Paris, Editions du C.N.R.S., 1960, XII-422 p.

La Bibliothèque Nationale conserve le manuscrit d'une biographie d'Alfred Loisy par Albert Houtin. Après l'avoir revu, Félix Sartiaux y ajouta une étude sur les publications du savant et sur ses relations avec quelques personnalités. Emile Poulat publie les deux ouvrages, qu'il fait suivre d'une bibliographie des œuvres de Loisy et d'un index bio-bibliographique des contemporains mêlés, de près ou de loin, aux controverses théologiques du XIXe siècle et des débuts du XXe.

Cet ouvrage, édité avec élégance par le C.N.R.S., intéresse fort le psychologue, étant le portrait d'un homme illustre et singulier, à la fois pessimiste et assoiffé de gloire, critique et spiritualiste, attentif à tout connaître sur les sujets qu'il étudie et sans ombre de curiosité pour tout le reste — sciences, lettres, arts, nature, bêtes ou gens.

Le sociologue s'intéresse aux milieux où se déroula une existence si exceptionnelle et sur la famille d'esprits à laquelle, malgré son originalité, on peut la rattacher sans arbitraire. Son modernisme (comme son caractère) le séparait profondément de Houtin, encore plus de l'attachant Marcel Hébert : bien des traits me semblent l'apparenter à Turmel (qui n'avait point sa vigueur).

Il n'a quitté l'Eglise que quand il a perdu l'illusion de réformer l'interprétation traditionnelle des Ecritures et aussi de s'élever aux plus hauts degrés de la hiérarchie. Au moment de son abandon, certains de ses admirateurs l'ont suivi et d'autres ont pris peur. Il s'est peu soucié des uns ou des autres, n'ayant point les qualités d'un chef d'école ni le don de sympathie — encore qu'il pût exercer sur des individus d'élite une forte influence.

A la différence des grandes dissidences du XIIe, du XVIe, du XVIIe siècle le modernisme, qui fut aussi une crise générale de l'esprit dans l'Eglise, n'a fait naître aucun groupe cohérent, aucune secte, aucun cénacle. L'identité du point de départ, la survie de croyances et d'espoirs, les problèmes de défense, d'attaque, d'entretien n'ont point créé une âme, une organisation commune, ni même de véritables ecclésioles. Il y eut plus d'animosité que d'amitié entre les excommuniés nominatifs, les partants volontaires, les sympathisants demeurés dans l'Eglise : les notices de Sartiaux en donnent le spectacle. Pour les sociologues, cette dispersion est un phénomène surprenant.

Par sa conception du sacré, Loisy s'était un instant approché de Durkheim mais pour se perdre bientôt dans une ontologie d'allure bergsonienne et finalement dans une sorte de rêverie de penseur solitaire. Sa solitude explique pour une bonne part ses singularités et aussi l'aigreur, les sarcasmes qui rendaient pénibles ses cours du Collège de France et qui rebutèrent plusieurs d'entre nous, séduits

d'abord par la pénétration, l'ascétisme, l'accent douloureux d'un prêtre de l'exégèse.

En publiant avec toutes les notes et les suppléments que l'on peut désirer des inédits, comme le *Journal* de l'abbé Calippe et ce dossier Loisy, Emile Poulat éclaire la pensée religieuse du début de notre siècle et prépare la synthèse, riche et sereine, que nous attendons de lui.

G. L.B.

221 RAHNER (Hugo).

La paroisse. De la théologie à la pratique. Paris, Ed. du Cerf, 1961, 158 p.

Une curieuse anomalie frappe d'entrée le lecteur : la page de couverture attribue l'ouvrage au seul P. Rahner, qui en a écrit le seul avant-propos (2 pages) ; et la page de titre, à l'intérieur, plus précise, donne le nom des huit conférenciers de la Faculté de théologie d'Innsbruck dont les contributions sont ici rassemblées. Toutes les questions y sont abordées : origine et évolution de la paroisse au cours des siècles, statut juridique, formulation théologique, aspect missionnaire et activité théologique, régime communautaire, situation sociologique. De ce dernier point de vue, un exposé de J. Schasching la présente comme un produit social en rapport étroit avec les structures de jadis, puis dans ses tensions avec le monde moderne : disparition des unités locales jusqu'alors fermées sur elles-mêmes et de leurs formes sociales traditionnelles, naissance de nouveaux groupements dont les limites et les sphères d'influence ne correspondent plus aux divisions administratives de l'Eglise. Il s'ensuit des tâches nouvelles, que l'optimisme doit inspirer.

E. P.

222 RENZO DE FELICE.

Note e ricerche sugli « Illuminati » e il misticismo rivoluzionario (1789-1800). (Notes et recherches sur les « Illuminés » et le mysticisme révolutionnaire, 1789-1800). Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1960, 242 p.

« Tandis que les gens du monde... demandaient les secrets de l'avenir et l'explication de l'univers aux rêveries de Swedenborg et de Saint-Martin ou aux pratiques magiques de Cagliostro et de Mesmer, les humbles artisans, laboureurs, domestiques, se réunissaient autour de prophétesses de rencontre, ...qui, les livres saints en mains, leur annonçaient de prochains cataclysmes d'où sortirait une humanité nouvelle, régénérée par la justice et par l'amour... ». Cette déclaration de Mathiez (cit. p. 55) pourrait figurer en exergue de l'ouvrage. Se référant à notre première nomenclature des millénarismes révolutionnaires (*Arch.*, 4, p. 61, cit. pp. 13-14), l'A. esquisse une géographie territoriale (pp. 51 et ss.) et surtout typologique de cet illuminisme. Il y distingue (p. 15) trois courants, « catholique conservateur » (la Révolution est identifiée à la Bête), « catholique modéré » (la Révolution est « le doigt de Dieu », avec des nuances d'ailleurs), enfin le courant « chrétien révolutionnaire » (la Révolution est l'instrument de Dieu pour l'introduction d'une vie sociale et ecclésiastique nouvelle). Les deux premiers chapitres entrent dans le détail de cette distribution illustrée par des citations suggestives.

C'est le troisième courant qui est commenté dans les chapitres suivants consacrés respectivement à Suzette Labrousse (III), au *Journal prophétique* de Pierre Pontard (IV) et surtout à un prolongement romain de l'aventure de Suzette Labrousse et de l'effervescence des illuminés avignonnais (ch. IV). Ce chapitre gravite autour de la personnalité et de l'activité de Ottavio Capelli et constitue peut-être la partie la plus neuve de l'ouvrage.

D'importants appendices (pp. 157-230) publient des textes français difficilement accessibles de Suzette Labrousse (*Enigmes, Lettres, Discours*), de Pierre Pontard (*Journal prophétique*) et un texte italien inédit : *Breve dettaglio della Societa, o Setta scoperta nell'arresto di Ottavio Cappelli, tratto dalle Carte allo stesso perquisite* (1790) p. 215 et ss.).

Bien qu'il demeure difficile de mesurer l'incidence de ces illuminismes « révolutionnaires » sur l'évolution ou l'involution de la Révolution française, un ouvrage comme celui de R. de Felice non seulement les replace dans la carte des sources occultes du Romantisme, dressée en 1920 par la thèse de Aug. Viatte, mais les laisse apparaître dans cette attente d'une nouvelle *Réforme*, qui sera le drapeau de plusieurs socialismes français au XIX^e siècle et qui avait été l'objet des vœux de Voltaire : « On a fait une petite réforme au XVI^e siècle, on en demande partout une nouvelle à grands cris » (cité p. 20).

H. D.

223 RONDOT (Pierre).

L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, t. II, De Dakar à Djakarta, l'Islam en devenir. Paris, Ed. de l'Orante, col. « Lumière et Nations », 1960, 251 p.

L'auteur achève et complète dans ce tome II son ouvrage sur *La communauté musulmane*,

ses bases, son état présent, son évolution. Cette évolution est double. Au point de vue spatial, le centre de gravité démographique de l'Islam se déplace vers l'Est (Malaisie, Indonésie), mais aussi vers le Sud-Ouest (Afrique Noire) ; pour ces masses qui ignorent la culture arabe classique, l'appartenance à l'Islam consiste d'abord en une adhésion psychologique qui n'a que peu modifié les coutumes, les comportements socio-religieux antérieurs.

Sur le plan idéologique, la nouvelle indépendance des pays arabes entraîne une transformation de l'Islam, ou plus exactement de l'interprétation traditionnelle de l'Islam, transformation exigée par l'inadaptation des modes de vie et de pensée séculaires aux nécessités économiques et aux ambitions politiques actuelles. Comment cette évolution se poursuivra-t-elle ? Par un réformisme alliant la purification et l'approfondissement de l'Islam qui remonterait vers ses sources, ou par une rénovation décidée à utiliser plus le dynamisme propre à l'Islam que ses anciennes structures ?

Bref, c'est l'avenir de l'Islam qui est ici posé : montée de l'Islam non arabe, décapage de l'Islam traditionnel : les conclusions proposées ne pouvant, bien entendu, être que provisoires.

L'auteur prévient qu'il s'agit d'un manuel d'initiation ; il faut en effet louer son partipris de clarté. Cependant l'ouvrage réunit une foule de renseignements qu'il serait difficile de se procurer, et qui sont puisés, outre les ouvrages d'islamologie, aux sources les plus vivantes : presse arabe, contacts personnels, voyages. Mais ils sont présentés avec un certain impressionnisme : sous les grandes rubriques, les faits, les chiffres sont parfois simplement juxtaposés ; et certaines systématisations sont bien rapides...

Bonne bibliographie, index faciles à consulter (*Arch.*, 10, n° 188).

J.-P. C.

224 ROSIER (Irenaeus), éd.

Essays on the Pastoral Problems of the Catholic Church in the World Today. (Les problèmes pastoraux de l'Eglise catholique dans le monde d'aujourd'hui). Rome, Institut Carmélitain, s. d. (1961), 347 p.

Les problèmes posés à l'action pastorale du catholicisme, dans un monde qui se « cosmopolitise », techniquement, culturellement et moralement, et qu'agite paradoxalement une poussée nationaliste plus forte que jamais, tandis que la société communiste se développe à l'écart mais utilise à ses fins la poussée nationaliste détournée de son évolution normale. Dès lors, dans ce brassage, la question devient : qu'est-ce qui a une valeur absolue pour tous les hommes de tous les temps ? Les formes de vie resteront nationales dans une certaine mesure, et les pasteurs doivent s'y adapter, mais en ouvrant les yeux des peuples aux valeurs absolues qui ne sont pas attachées aux multiples traditions culturelles mais à la nature humaine et à la révélation divine.

Sur cette base, neuf religieux passent en revue, par grands ensembles, l'Europe, les Etats-Unis, l'Amérique latine, l'Afrique, l'Inde, l'Australie et le Pacifique. Aucune conclusion générale n'est tirée de ces exposés.

E. P.

225 ROUCH (Jean).

La Religion et la Magie Songhay. Paris, P.U.F., 1960, 325 p. Planches hors-texte.

Cette somme est le résultat d'une série d'enquêtes faites sur le terrain par Jean Rouch en pays Songhay. « Si jusqu'à la dernière guerre, les croyances et les rites non islamiques des Songhay et Zerma, sont restés à peu près ignorés (en dehors d'Abadie, *La colonie du Niger*, qui y consacre quelques lignes assez vagues, personne ne les signale), depuis 1945 plusieurs enquêtes sur ces sujets ont été menées de côtés différents ». Il faudrait beaucoup de temps pour retracer l'histoire du Songhay (au moins à partir du VI^e^ siècle). « L'étude du milieu Songhay, qu'il soit naturel, historique et humain, fait apparaître dans un fouillis d'influences diverses, tant dans l'espace que dans le temps, une remarquable unité... Dans le domaine religieux, ces caractères sont particulièrement sensibles ». Le grand intérêt du livre de J. Rouch est de tenter de montrer la survivance des anciens éléments de la religion africaine traditionnelle qui semblent encore dominer la couche islamique plus récente mais déjà pourtant vieille de neuf siècles. « Ainsi l'Islam apparaît moins au Songhay, comme la religion dominante que comme un élément essentiel d'un complexe religieux (formé lui-même du contact d'influences diverses) auquel il s'est, plus ou moins profondément, amalgamé ». Et plus loin l'auteur ajoute : « Au fond je crois que l'Islam a apporté au Songhay une solution à certaines angoisses métaphysiques que leurs anciennes croyances n'avaient pas pu résoudre d'une manière simple. Il apparaît pour la première fois dans cette étude l'un des traits essentiels de la manière de penser des Songhay: leur matérialisme ». L'auteur classe lui-même les sources des divers constituants du système

religieux Songhay actuel : 1°) le noyau original : Anciens maîtres du sol ; 2°) Anciens maîtres des Eaux ; 3°) Sorko, maître des fleuves ; 4°) Gow, maître de la brousse ; 5°) Les Berbères de Konkya ; 6°) Le Mali ; 7°) l'Islam ; 8°) conquêtes Peul et Touareg, voisinage des Mossi, Banibara, Gourmantché, Borgou, Yoruba, Nuyée Haoussa, conquêtes de l'administration française et anglaise, mythologie nouvelle des Hanka, etc... Cette « mythologie Songhay se présente de la même façon que l'histoire Songhay, c'est-à-dire sous la double forme de récits racontés et enjolivés par les diseurs successifs, et de traditions orales simplement répétées de générations en générations ». L'auteur s'est intéressé aux mythes des divinités maîtresses des terres et des eaux (les Zin), aux mythes des ancêtres divinisés, aux mythes des divinités monitrices de la nature (les Holey). Selon lui, « les cultes des ancêtres sont souvent des cultes superposés à ceux des Zin : les hommes ont transféré par le premier prêtre, le culte que celui-ci adressait à son dieu ». L'ouvrage apparaît finalement comme une monographie où l'auteur se garde bien de tenter une synthèse soit au niveau des religions africaines, soit des religions du monde. De même il ne tente pas une interprétation psychanalytique de la danse de possession.

F.N. A.

226 SANS VILA (Jorge) et (Ramon).

Pourquoi je me suis fait prêtre. Tournai, Centre diocésain de documentation, 1960, 414 p.

Version française d'un ouvrage paru en 1959 à Salamanque (*Por qué me hice sacerdote*) : 54 témoignages d'ecclésiastiques européens (Espagne : 18 ; France, Belgique : 10 ; Italie : 7 ; sept autres pays) : 8 cardinaux, cinq évêques, 20 religieux ; pas de simples prêtres du ministère paroissial, qui manquent « de temps libre pour écrire ». J.S.V. annonce, d'ici peu, une étude sur la vocation (et non plus seulement le recrutement) basée sur ces témoignages et sur une enquête qu'il mène depuis plusieurs années auprès des étudiants du Séminaire de Barcelone (voir *Arch.*, 2, n° 208).

E. P.

227 SCHLOSSER (Katesa).

Eingeborenenkirchen in Süd und Südwest Afrika — Ihre Geschichte und Sozialstruktur. (Histoire et structures sociales des Eglises indigènes de l'Afrique du Sud et du Sud-Ouest). Kiel, Mühlau, 1958, 355 p.

Dans ce livre, le professeur d'Ethnologie, Dr Katesa Schlosser, donne un schéma de l'histoire et des structures sociales de six églises indigènes de l'Afrique du Sud et du Sud-Ouest caractéristiques des quelques deux mille églises autochtones de cette contrée. Le livre est le résultat d'un voyage d'études de huit mois à travers le continent noir. Il ne constitue pas seulement un témoignage de la religiosité des Africains mais surtout une contribution ethnologique et sociologique à l'étude des problèmes de l'Afrique du Sud et du Sud-Ouest.

Quels sont les facteurs qui ont poussé les Africains à créer des Eglises nouvelles ? Excepté les cas où l'ambition personnelle des leaders joua le rôle déterminant (ex. : Cecil Hector qui fonda « L'Independant Lutheran Mission Church of South Africa »), il faut chercher les facteurs plus profonds qui ont entraîné la fondation d'Eglises nouvelles ou dissidentes dans le désir de reconstituer les anciens ordres sociaux détruits par la colonisation, et par là même reconquérir l'indépendance ou l'autonomie perdues. Le besoin d'être protégés et socialement reconnus, ayant joué un rôle dans la conversion des Noirs à la foi chrétienne, l'incorporation dans ce nouvel ordre (Eglise des Missions) signifiait l'intégration à un nouveau groupe. Mais s'agissait-il réellement d'une intégration dans la société des Blancs ? Les Missions s'occupaient avec dévouement des Noirs, mais ne pouvaient pas satisfaire leur désir d'égalité au niveau de la loi et du gouvernement. Serait-il surprenant de voir chez les Noirs, au fur et à mesure de leur prise de conscience, le besoin d'avoir des Eglises autonomes ou indépendantes ? Ici le détribalisé retrouve non seulement pays et protection mais aussi et surtout des structures sociales calquées sur les modèles de l'organisation ancestrale. L'un des exemples les plus saisissants nous est donné par la « Nazareth Baptist Church » fondée par Jesaiah Shembe et à la tête de laquelle se trouve aujourd'hui son fils Johannes Galilee Shembe. Dans l'organisation de cette Eglise on observe un mélange des vieilles structures de la société zoulou (danses, polygamie) et d'éléments du christianisme. Shembe, homme assez cultivé et *Bachelor of Arts* de l'Université de l'Afrique du Sud) s'en rendait certainement compte. Pour beaucoup de membres de la N.B.C., il est le « Chef » et les adeptes la « tribu ». Cela se trouve par ailleurs concrétisé dans le fait que Shembé, aux réunions où à l'église, occupe un siège plus haut, et les fidèles s'agenouillent devant lui. De même il y a un intermédiaire (tradition africaine) sauf avec les Indiens membres de la secte et

avec les Blancs (c'est-à-dire avec les non-Africains). Les Shembe père et fils ont assumé des tâches des anciens rois zoulous et une partie des cérémonies royales par exemple : les fonctions de guérisseur, de faiseur de pluie, d'introduction des premiers fruits de l'année. La « tribu » est divisée en classes d'âge tout comme dans l'ancienne organisation zoulou. De même les danses jouent un très grand rôle dans la vie de cette Eglise et rappellent les danses dans le *kraal* du chef qui accompagnaient les chants souvent composés par les chefs eux-mêmes. A leur instar, Shembe Johannes Galilee a composé des chants liturgiques qui ressemblent à des psaumes. On remarquera aussi que l'esprit de sacrifice des membres, leur acceptation sans envie de la grande richesse de leur chef (puisqu'ils sont souvent très pauvres) réflètent l'ancien type de relation entre la tribu et le chef. Shembe J. G. (comme les autres chefs d'Eglises), possède plusieurs voitures, maisons, troupeaux et plantations.

Au désir de reconstituer les anciennes structures sociales s'ajoute sur le plan proprement religieux, la tentative d'africaniser le christianisme importé par les Européens et qui paraît pour cela « européen ».

Notons que l'Ancien Testament joue un rôle plus important que le Nouveau dans l'idéologie, le dogme et le rite de beaucoup de ces Eglises. Pourquoi ? Katesa Schlosser remarque que pour les Noirs, le Christ est Blanc, et qu'il se trouve de ce fait du côté des Blancs qui vivent dans de meilleures conditions sociales, et jouissent de privilèges inaccessibles aux Noirs. Nous remarquerons en passant que les pratiques de la religion juive (les danses : les psaumes étaient dansés) rappellent maints côtés de rites africains.

Les indigènes désirent un Messie et un Sauveur noir. Il n'est pas surprenant que des personnalités plus ou moins éminentes comme Jesaiah Shembe, Nicholas B.H. Bhengu ou Enoch Mgijima se donnent et soient pris pour Messie ou Sauveur, et jouissent par là d'une quasi adoration de la part des adeptes. De même que les Juifs attendaient un Messie pour les délivrer des Romains, des Noirs attendent un Libérateur pour les délivrer des Blancs.

Mais si, comme on l'a vu, le fondateur de l'Eglise indigène a une très haute position tant dans le domaine économique que religieux, celle-ci est toujours menacée. Il doit en quelque sorte, à tout instant, apparaître à la fois comme chef et comme sauveur. Malheur à lui, s'il cessait d'incarner ce mythe. Ce fut le cas d'Enoch (qui annonçant la fin du monde pour Noël 1912, la fin de la race blanche et la consécration des adeptes de son église comme les seuls élus) perdit son prestige lorsque ses prophéties se révélèrent fausses. Ainsi apparaît-il que le succès des églises indigènes dissidentes, dépend dans une large mesure de la personnalité de leur chef. De plus, ce leader-Messie doit être agitateur, organisateur et diplomate comme l'auteur le montre dans le dernier chapitre de son livre : « Essai d'une analyse des différents facteurs sociologiques généraux des différents groupements ici présentés » (p. 292 sq.). Il ressort de cette analyse que l'organisation, les structures et le fonctionnement de ces Eglises dissidentes, sont fortement conditionnées par les facteurs sociologiques et la situation historique (ici : besoin de réaction) de la société où ces églises se trouvent. Intéressante bibliographie.

F.-N. A.

228 SEROUYA (Henri).

La Pensée arabe. Paris, P.U.F., col. « Que sais-je ? », 1960, 125 p.

L'auteur aborde l'étude de la pensée arabe par la description psycho-sociologique de l'âme arabe, en mettant l'accent sur sa simplicité (Renan) et ses contrastes (Gauthier).

Il examine brièvement la religion, les courants philosophiques, les écoles juridiques (le mysticisme est exposé par l'auteur dans un autre volume de la même collection), puis les vies et doctrines des principaux philosophes. L'auteur souligne le drame, générateur de réussites individuelles grandioses, mais sans lendemain, de la philosophie arabe, qui dût concilier le monothéisme islamique absolu, sans communication possible entre Dieu et l'homme, avec le panthéisme grec et le mysticisme persan ; qui dut assouplir une dure prédestination, négatrice de tout libre arbitre, donc de recherche scientifique, pour user du rationalisme aristotélicien, et du mouvement néo-platonicien.

Peut-être dans ce petit livre l'accent est-il trop mis sur les sources extra-arabes aux dépens de l'apport islamique ? Mais adversaires et partisans des deux thèses n'ont pas fini de s'opposer...

J.-P. C.

229 SIMON (Marcel).

Les Sectes juives au temps de Jésus. Paris, P.U.F., coll. « Mythes et Religions », 1960, 139 p.

Le mythe du Judaïsme monolithique était déjà dénué de valeur à l'époque des origines chrétiennes. Une multiplicité de courants

différents, parfois violemment opposés, s'y manifestait déjà. Le savant professeur de l'Université de Strasbourg essaie ici, en un petit volume, de condenser la matière considérable et difficile à maîtriser que constitue le dossier des « sectes juives » de cette époque. Il examine d'abord les grands mouvements connus depuis longtemps : Pharisiens, Sadducéens, Zélotes. Puis il aborde avec prédilection l'étude des Esséniens, dont les découvertes de Qoumran ont permis d'apprécier plus justement l'importance. Enfin il consacre un chapitre très intéressant aux divers petits groupes, qui nous sont révélés par les « hérésiologues » du christianisme primitif : Galiléens, Nazaréens, Génistes, Méristes, sectes baptistes, etc., et particulièrement Hellénistes, dont l'activité et l'influence sont mises en relief d'une façon remarquable.

Elargissant ensuite la notion de « secte », l'auteur présente le Judaïsme de la Dispersion. Il souligne sur ce point le manque de documents, qui nous fait souvent oublier l'ampleur du mouvement juif en Grèce, en Italie, en Syrie et en Afrique, et nous empêche aussi d'apprécier justement les diverses formes de syncrétisme nées au contact du paganisme ambiant. Les ouvrages de Philon d'Alexandrie nous font connaître, magnifiquement d'ailleurs, une certaine forme de Judaïsme égyptien, mais ne suffisent pas à nous éclairer sur l'ensemble de la Dispersion.

Le dernier chapitre aborde le sujet délicat des influences possibles sur le Christianisme. Celui-ci constitue, au milieu de ce bouillonnement, « une secte juive parmi beaucoup d'autres », et même une secte dont la rupture avec le Judaïsme officiel paraît moins profonde que dans le cas des Esséniens. C'est pourtant avec ceux-ci que les comparaisons sont les plus fructueuses. Si l'Essénisme « ne résout pas — il s'en faut — tous les problèmes que pose l'histoire des origines chrétiennes », du moins il éclaire « d'une lumière aussi nouvelle que précieuse la toile de fond sur laquelle se détache le Christianisme naissant ».

Ce passionnant petit livre nous fait souhaiter que son auteur consacre au même sujet un volume plus considérable, où il mettrait à la disposition des chercheurs le résultat de ses longues études sur un problème aussi important pour l'historien que pour le sociologue.

J. H.

230 STAMMLER (Eberhard). **Protestanten ohne Kirche.** (Protestants sans Eglise). Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, 232 p.

Le sujet de cet ouvrage est le détachement manifeste de nombreux protestants de leur Eglise. L'A. voit la cause de ce phénomène dans « l'éloignement de l'Eglise de la réalité ». D'où nécessité de redécouvrir cette réalité sociale, dont fait partie aussi la vie de l'Eglise, et tout d'abord nécessité d'un effort d'une approche sociologique du concept d'Eglise. Suit une analyse des types d'ecclésialité, de l'Eglise en tant qu'institution sociale ainsi que des symptômes d'idéologisation de la théologie. « Tout ce qui s'interpose entre le message du Christ et la réalité de l'homme doit être soupçonné d'idéologie » (p. 157). L'A. espère un renouveau du Protestantisme d'une acceptation de la réalité, d'une ouverture aux choses tangibles et d'une acceptation de l'évolution historique des formes de la vie religieuse. En dépit de son caractère polémique, cet ouvrage apporte une riche matière et ouvre de nombreuses perspectives à la recherche sociologique. De plus, il est symptomatique de l'intérêt nouveau suscité par les questions de sociologie religieuse au sein même de l'Eglise protestante.

F. F.

231 STEINMANN (Jean). **Richard Simon et l'exégèse biblique.** Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 451 p.

Qui connaît Richard Simon ? s'est demandé J. S. « On sait bien qu'il est le plus grand critique biblique de l'ancienne France. Son importance égale celle d'Erasme de Rotterdam ou de Baruch de Spinoza... De la Renaissance à la fin du XIX^e siècle, son génie domine l'exégèse biblique... Les innombrables ennemis que lui avaient suscités ses perpétuelles et mordantes critiques avaient réussi à l'abattre. Mais ce ne fut pas Bossuet qui triompha de ce petit homme malingre et désagréable, ce fut Voltaire. Au lieu de l'intégrisme théologique, l'athéisme de d'Alembert remplaça la critique biblique méprisée... La victoire de Bossuet sur Richard Simon fut la plus cuisante défaite de l'Eglise des temps modernes » (p. 7). L'auteur juge que « le moment est venu de rendre sa place à ce génie méconnu... En appel, Simon doit triomphalement gagner son procès contre Bossuet. Puisse après trois cents ans, l'Eglise qu'il a si persévéramment et intelligemment servie lui rendre enfin la justice à laquelle il a droit et dont l'ont privé tous ceux qui l'ont jugé sans le comprendre, se fiant à l'arrogante incompétence de ses adversaires chamarrés ».

Soixante ans après l'*Essai* d'Henri Margival qui, en son temps, avait suscité tant d'opposition, cet ouvrage se présente donc comme une entreprise de réhabilitation posthume. Le chemin choisi est un retour aux sources, une lecture directe des textes : étape préliminaire avant une étude plus générale qui replacerait l'exégète dans son milieu et la mentalité de l'époque. On remerciera l'auteur de s'être livré à ce travail qui n'est pas seulement d'érudition poussiéreuse, si l'on songe aux difficultés que l'exégèse biblique a eu à s'acclimater, aux problèmes qu'elle posait à la pensée chrétienne, aux transformations mentales que sa pratique continue d'entraîner.

E. P.

232 STELLA (Pietro).

Crisi religiose nel primo Ottocente piemontese. (La crise religieuse dans le Piémont au début du XIX[e] siècle). Turin, Società Editrice Internazionale, 1959, 101 p.

Le Piémont connut, pendant la Révolution française et sous l'Empire, le contre-coup des événements de Paris. Bien des prêtres de la province n'hésitèrent pas à danser autour des arbres de la Liberté, et tel d'entre eux arrêta son évêque parce qu'il ne se prononçait pas assez fort en faveur de la République. Après quoi, sous l'occupation française ou dans le sein de l'Empire, les catholiques piémontais connurent les difficultés qui étaient celles des fidèles et des clercs de France. Le R. P. Stella se demande comment on a pu en arriver là, la situation religieuse ayant paru « bonne » aux observateurs de la fin du XVIII[e] siècle. Il étudie donc l'enseignement donné dans les universités et séminaires, la production polémique et théologique de l'époque et arrive à la conclusion que la fraternisation avec la République et l'Eglise Constitutionnelle française est le fruit de la diffusion du jansénisme et du gallicanisme. Ce travail est intéressant et de première main. Il rejoint la préoccupation de Maurice Vaussard, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris, Letouzey, 1959, 143 p., sans atteindre néanmoins à l'envergure de sa problématique.

J. S.

233 SYKES (Norman).

Man as Churchman. (L'homme chrétien). Cambridge, The University Press, 1960, XI-203 p.

L'ouvrage est formé de quatre chapitres qui sont autant de conférences données à Dublin, en 1959, sous les auspices de la Fondation Wiles. L'auteur nous entretient pendant trois chapitres des relations entre l'histoire ecclésiastique et le dogme. Il choisit, pour ce faire, d'évoquer les disputes du XVI[e] siècle qui opposèrent catholiques et protestants autour des questions si âprement discutées de la primauté de Pierre et des rapports entre l'Ecriture et la Tradition. Un chapitre sur l'Eglise, l'Etat et l'Education depuis 1815 clôt l'ouvrage. Norman Sykes s'était donné pour but de réfléchir sur « les questions variées que pose l'étude de l'histoire ecclésiastique dans le contexte de son époque et en rapport avec les tendances œcuméniques actuellement manifestes dans toutes les églises chrétiennes, dans la perspective du défi que les Etats totalitaires jettent au Christianisme ». C'était peut-être vouloir trop dans des pages si courtes. Le brillant de l'ensemble fait difficilement oublier la disparité entre les trois premiers chapitres et le dernier. Enfin, le récit des événements comme leur interprétation demeure trop rapide et trop partiel. Ces chapitres constituaient, il est vrai, des conférences que des échanges de vues suivaient. On aura profit à les lire pour en discuter longuement avec soi-même. L'auteur aurait tout de même aidé cette méditation en posant plus clairement et à un niveau plus profond, le problème important de l'histoire et de son interprétation dans le Christianisme.

J. S.

234 TARDITS (Claude).

Les Bamiléké de l'Ouest Cameroun. Paris, Berger-Levrault, 1960, 135 p. (Collection « L'Homme d'Outre-Mer »).

Cette publication est le résultat d'une enquête faite par l'auteur en 1957 en pays Bamiléké et consacrée au « problème Bamiléké ». Il s'agit, pour saisir le malaise économique, politique et social d'un groupe relativement homogène et dense, de mettre en lumière les facteurs essentiels de la dynamique sociale.

L'auteur étudie d'abord les structures sociales traditionnelles et tout spécialement la chefferie qui donne toute son originalité à l'organisation de la société Bamiléké. Ce qui frappe le plus dans cette organisation c'est le système de hiérarchie des personnes et le grand rôle des associations très spécialisées. Cet ensemble complexe ne traduit pas seulement les rouages de l'organisation politique mais a également une expression religieuse (culte des crânes lié au mode de segmentation des lignages). Cette chefferie est en pleine crise.

L'auteur met aussi l'accent sur deux problèmes d'actualité : la poussée démographique et le manque de terre : causes d'émigration. Il consacre ensuite un appendice ou « extraits de textes divers » aux points importants de l'organisation et de l'évolution de la société Bamiléké. L'ouvrage s'achève sur une présentation des diverses sources classées par rubriques : sources manuscrites, sources imprimées, enquête, etc... sur le pays Bamiléké.

F.-N. A.

235 TAYLOR (John V.).

The Growth of the Church in Buganda. (Le développement de l'Eglise dans le Buganda). Londres, S.C.M. Press, 1958, 288 p.

Ce livre est l'effort de présenter les problèmes sociologiques de l'implantation d'une jeune église au Buganda. Cette étude se place dans une perspective d'ailleurs plus vaste, à savoir : dégager par une série de monographies les problèmes des jeunes églises d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine au cours des deux derniers siècles. Il s'agit donc d'une étude de cas bien délimités, d'une étude en profondeur de quelques cas choisis comme les plus significatifs et les plus représentatifs. L'ouvrage est le résultat de recherches faites en 1956 dans le royaume du Buganda, dans l'actuel Ouganda. Les enquêtes ont porté principalement sur quelques paroisses. Bien que l'étude se limite au royaume du Buganda, elle nous fournit beaucoup d'éléments intéressants sur les conditions d'implantation d'une jeune église, sur l'influence du milieu traditionnel, que ce soit dans le sens d'une collaboration ou celui d'une hostilité. Mais l'ouvrage peut aussi être considéré d'un point de vue méthodologique comme un bon exemple de monographies sur les problèmes sociologiques d'une jeune église africaine. L'auteur en effet dépasse le schéma classique et bien connu de l'« ancien » et du « moderne » et nous situe dans une dialectique proprement sociologique. Le grand mérite de cet ouvrage ou de l'auteur est d'avoir su placer tout ceci dans une perspective à la fois historique et sociologique. Les conditions sociologiques de l'installation d'une église sont méticuleusement étudiées. De même, c'est concrètement que l'auteur a introduit les rencontres des structures traditionnelles et de l'idéologie de ces nouvelles Eglises. Ainsi, la personnalité du *Kabaka* et sa fonction sociale, qui peut jouer un rôle double : a) positif dans le cas où le *Kabaka* collabore à son installation, b) négatif peut-être un certain frein dans la mesure où le *Kabaka* lui-même représente un certain aspect de la divinité. Donc ici les structures sociales traditionnelles n'interviennent plus simplement comme des étiquettes mortes mais plutôt comme des éléments dynamiques ; ainsi le culte des *Balubaalé* qui en quelque sorte divinise le souverain défunt ne rend pas pour autant invulnérable le souverain régnant. L'auteur à aucun moment ne sépare le point de vue qui est le s'en, à savoir la perspective missionnaire, du point de vue de la religion traditionnelle. On peut dire que l'ouvrage est un essai de trouver une sorte de moyen terme entre l'église chrétienne et les cultes africains de la religion traditionnelle. L'auteur pose plusieurs problèmes sociologiques que nous nous contenterons de résumer très brièvement : 1°) dialectique des structures sociales traditionnelles et de l'enseignement de l'Evangile ; 2°) comment transmettre un enseignement qui ne soit ni lié à une culture donnée ni paralysé par elle. On sait en effet qu'au début beaucoup de missionnaires ont cru qu'il fallait enseigner les éléments de leur religion à travers la pédagogie du 19e siècle ou plus exactement la pédagogie européenne des siècles derniers. Un autre problème, comment faire pour que la nouvelle église africaine, à supposer qu'elle trouve sa voie, ne soit pas aliénée par la culture qu'elle reçoit ; il n'y a pas là seulement un problème de communication mais un problème de contenu. La question se pose en effet de savoir comment, par le truchement tout approximatif du langage, communiquer une fois véritable et pas seulement une connaissance plus ou moins superficielle. Autre problème évoqué, la dialectique de la conversion. On notera qu'elle n'est pas du tout la même lorsqu'il s'agit d'un chef (qui risque de perdre le contact avec la majorité de ses sujets restés païens) ou d'un simple sujet qui lui, fait une option en quelque sorte « personnelle ». Les attitudes du converti varient donc en fonction du statut du sujet dans la société traditionnelle. Un autre problème sociologique est celui de la naissance de cette nouvelle élite dite des « évolués ».

L'auteur aborde enfin certains problèmes purement pédagogiques et ecclésiastiques : Evangile et Tradition, africanisation de l'enseignement de l'Eglise, etc...

F.-N. A.

236 THOMAS (L.V.).

Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance. Dakar, I.F.A.N., 2 vol., I, 1958, 343 p. ; II, 1959, 821 p. + 38 pl.

Pour saisir « la personnalité ethnique » des Diola, l'A. fait un remarquable inventaire de

tous leurs comportements face au milieu physique et social. Dans l'activité technique pour dominer la nature et satisfaire les besoins humains, seuls la chasse et le voyage sont à dominante religieuse. La psychologie, la vie sociale, les interminables festivités qui font participer chacun à la « fédération des êtres invisibles », permettent d'atteindre le moi comme « produit ». Mais celui-ci ne peut se définir véritablement que par les aspirations et les productions de la sensibilité (art), de l'intelligence (science), de la volonté (morale) et de « leur synthèse organique : la conscience religieuse ». C'est pourquoi plus de 200 pages sont consacrées à la religion.

Le Diola identifie presque Dieu et la pluie ; ses représentations en sont toujours concrètes et fonctionnelles ; il ne s'adresse jamais à lui sinon par l'intermédiaire des prêtres et des fétiches. Dieu est d'ailleurs inaccessible et les *Ukin*, divinités secondaires, sont chargées de gouverner le monde et d'intercéder pour les suppliants. Celles-ci se manifestent surtout par le malheur ; les fidèles vivent dès lors continuellement une religion de crainte, source d'interdits et de commandements rigoureux.

L'auteur part de l'hypothèse formulée par Cardaire (1954) selon laquelle le fétichisme est une religion du terroir et le culte du fétiche à la fois une réaction au vide spirituel provoqué par l'éclatement de la société traditionnelle et une solution de désespéré. Mais sa description de la religion diola ne paraît pas décisive en ce sens. La Basse-Casamance (Sénégal) compte 79 000 musulmans, 54 000 fétichistes, 23 000 chrétiens. S'il est vrai que Islam et Christianisme ont mis le fétichisme « en pleine dégénérescence », on aimerait une analyse de cette « crise aiguë », comme de l'acculturation religieuse en cours dont l'effet — encore qu'il soit d'importance — ne saurait se réduire à supprimer l'angoisse du sacré au profit de l'apaisement. Définir la personnalité du Diola comme celle d'un « paysan » et sa religion comme celle du « terroir » pose plus de questions que cela n'en résout.

On peut regretter, dans un tel travail, l'introduction de formules qui risquent d'impliquer une pré-orientation de la recherche. Que signifient les « attitudes non qualifiées » et les « attitudes qualifiées » pour définir la personnalité ? Que veut dire : « la psychologie doit être scientifique avant de s'achever dans l'humain » (p. 197) ? La conscience est-elle seulement la « synthèse organique » de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté (p. 352) ?

M. V.

237 THORNTON (Martin).

Margery Kempe. Londres, S.P.C.K., 1960, VIII-120 p.

Un ecclésiastique anglican, membre de l'Oratoire du Bon Pasteur, nous propose ici une étude fort originale et un brin paradoxale sur une curieuse personnalité du XV^e^ siècle. Il s'agit de Margery Kempe, fille et épouse de bourgeois de Lynn, très adonnée aux pèlerinages — n'ira-t-elle pas jusqu'à Jérusalem — et aux conversations spirituelles tant avec Dieu qu'avec les hommes. Cette illettrée a raconté sa vie à deux prêtres qui, successivement, l'ont confiée à l'écriture. C'est d'après cette autobiographie que Martin Thornton entreprend de nous montrer en Margery une paroissienne moyenne du XV^e^ siècle qui prend la vie chrétienne au sérieux. Ce travail présente dès l'abord deux défauts : il manque de perspective historico-sociologique et veut trop prouver pour convaincre. Ceci dit, l'auteur connaît très bien la littérature mystique et ascétique médiévale. Ses analyses de la doctrine spirituelle de Margery sont du plus haut intérêt. Mais on aurait aimé un meilleur cadrage des enseignements ou des pratiques de notre héroïne par rapport à l'Ecole anglaise du XIV^e^ siècle. Peut-être la volonté d'éliminer *à priori* les côtés singuliers et illuministes de la vie de Margery rendait-elle impossible une étude vraiment fructueuse. La figure de cette femme exceptionnelle et pleinement de son temps ne nous sera restituée que dans une perspective à la fois historique, psychologique et sociologique. Martin Thornton ne nous convainc pas parce qu'il se refuse à accepter le personnage dans toute sa complexité.

J. S.

238 TOYNBEE (Arnold J.).

Le Christianisme et les autres religions du monde. Paris, Editions Universitaires, 1959, 134 p.

F. Heiler a écrit de cet essai qu'il était « the best theological book of last ten years though not written by a theologian ». La raison de cette admiration est en particulier la thèse de Toynbee que les trois religions de la Révélation dont la souche est commune — Judaïsme, Christianisme, Islam — se signaleraient par leur tendance à l'exclusivisme et à l'intolérance. Toynbee parle en effet de « la venue du fanatisme et de l'intolérance qui n'apparaît que trop lorsqu'on regarde l'histoire des religions judaïques : Islam, Christianisme, et Judaïsme lui-même. C'est un état d'esprit dans lequel le fidèle n'hésite pas à recourir à la persécution pour

inculquer ses croyances et imposer ses pratiques — un état d'esprit commun à ces trois religions et qui provoque la révolte des peuples vivant dans la tradition de l'Hindouisme, du Bouddhisme, ou de quelqu'autre croyance d'origine indienne, lorsqu'ils observent la conduite de la moitié occidentale du monde » (p. 27). Selon lui les « idéologies totalitaires » modernes, en particulier le communisme, s'inspirent précisément de cette veine de la tradition chrétienne et judaïque des comportements.

Mais d'autre part, et contradictoirement, « La croyance aux droits laïques de l'individu découle de la croyance au caractère sacré de la personne humaine, et une telle croyance a évidemment des racines chrétiennes. Elle découle de la croyance juive d'après laquelle les âmes humaines sont précieuses au regard de Dieu... On peut donc affirmer que l'idéal occidental d'émancipation des individus, bien qu'il ait été laïcisé... est néanmoins une valeur que la civilisation occidentale, laïque et post-chrétienne, a héritée du Christianisme » (pp. 55-56).

La thèse finale serait donc que le Christianisme, devrait faire alliance avec les autres religions supérieures pour s'opposer à son propre contenu d'intolérance et de la volonté de puissance, contenu qui emprunté par lui aux cultes de l'homme est sorti de lui pour passer dans les idéologies totalitaires contemporaines.

Cette fresque historiosophique offre néanmoins des propositions suggestives. Analyse de la vitalité religieuse (p. 15 et ss.) aléas de l'analyse classique de pratique religieuse (« test de l'écart entre la pratique et les prescriptions » ; incidences des « plafonds de pratique » (surtout dans le schéma religieux dualiste) ; proportion inverse de la pratique et du comportement (ce que Glock nomme la dimension ritualiste et la dimension « consequential »), etc. ; géographie dynamique de l'expansion religieuse de l'*œcouménè* (p. 42 et ss.), avec cette conséquence : « Il est donc non seulement possible de dresser la carte de l'actuelle répartition des religions supérieures, mais encore de rapporter cette répartition à ses causes historiques. Le plus étrange, est que la plupart de ces causes ne sont pas religieuses : elles relèvent de la géographie physique, de la technique, de la politique, de la guerre ou de l'économie, non de la religion » (p. 46-47) ; et aussi avec cette perspective : « ...nous voyons aujourd'hui, se transformer un monde où la religion d'un homme se décidait pour lui, a priori, par son lieu de naissance, par le hasard de la naissance en un monde où, de plus en plus, l'homme sera capable de choisir librement, en adulte, entre les religions qui s'offrent à lui ».

De lecture facile, du fait de son style parlé, l'ouvrage demeure difficile du fait d'une pensée allusive, luxuriante, parfois sinueuse, et les extrapolations à long terme sont trop scintillantes pour entraîner des évidences précises.

H. D.

239 TROELTSCH (Ernst).

The social Teaching of the christian Churches. (L'enseignement social des Eglises chrétiennes). New York, Harper, Torchbook edition, 1960, 2 vol., 1020 p. Introduction à la nouvelle éd. par J. Richard Niebuhr.

Nous sommes heureux de pouvoir mentionner dans ce numéro des *Archives* cette nouvelle édition, facilement accessible, de l'ouvrage magistral de Troeltsch (paru en 1911 sous le titre de *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, puis, en traduction anglaise, Londres, Allen et Unwin et New York, Macmillan, 1931). H. R. Niebuhr retrace dans son introduction l'histoire de l'ouvrage, qui est en même temps la biographie intellectuelle de l'auteur. Celle-ci se révèle comme un perpétuel partage entre des exigences opposées : celles, théologiques, de l'éternel et de l'immuable, celles, historiques, du relatif et du variable. L'affrontement entre le marxisme et l'orthodoxie chrétienne devait le trouver disposé à faire front à la fois contre l'enracinement systématique du spirituel dans l'économique et contre la conception d'une religion désincarnée. « Là où l'orthodoxie tendait à proclamer qu'un seul résultat social devait s'ensuivre de la religion, Troeltsch, l'historien, instruit par le grand sociologue Max Weber, son ami, voyait qu'en définitive trois types d'organisation religieuse résultaient de la venue de la foi chrétienne : l'Eglise, la Secte et la Mystique » (p. 10).

F.A. I.

240 VAN DER MEER (F.), MOHRMANN (Christine).

Atlas de l'Antiquité chrétienne. (Trad. de D. van Weelderen-Bakelants et P. Golliet). Paris-Bruxelles, Sequoia, 1960, 218 p., 42 cartes. (Préface de H. Marrou).

Ce livre est un remarquable instrument de culture pour qui s'intéresse à la vie des communautés chrétiennes durant les six premiers siècles. L'Eglise d'alors, à travers les arts et la littérature, manifeste « le parfait accord de l'image et de l'idée » qui tient à son habitude de voir toute réalité avec sa double profondeur naturelle et divine. Elle crée ainsi une culture

qui vise le grand nombre : un art simple, une langue populaire s'efforcent de traduire, pour tous, les symboles qui révèlent le mystère chrétien. Utilisant les techniques de l'image, F. M. et C. M. transmettent l'essentiel de cette culture dans sa visée la plus originale.

Des cartes en couleurs situent géographiquement les étapes de croissance du Christianisme. Pour chaque siècle, il est aisé de repérer l'implantation des églises nouvelles et les monuments. Une carte de l'intelligence chrétienne jusqu'au VII[e] siècle avec ses frontières linguistiques et ses appartenances orthodoxes ou hérétiques est des plus suggestives ; d'autres précisent la sphère d'influence de chaque Eglise au IV[e] siècle (9), les lieux de culte des martyrs (32), les voies de diffusion du monachisme (34). Mais peut-être pourrait-on souhaiter une carte de l'ensemble des hérésies, elles aussi signes de la foi de la jeune Eglise. Une collection méthodique de documents figurés (614) exprime la vitalité des principaux centres. L'architecture, la sculpture, l'iconographie n'illustrent pas comme du dehors une histoire du Christianisme ; en elles la foi prend corps et diversifie ses traductions selon les conceptions du monde qu'elle rencontre. Des commentaires succincts explicitent le symbolisme, en empruntant des textes bien venus aux écrivains des étapes considérées.

Trois index (géographie, matières, auteurs) contribuent à faire de cet atlas un outil de travail, rendu encore plus utilisable par un tableau des œuvres artistiques et littéraires placées dans le milieu humain et culturel qui les a fait naître.

M. V.

241 VAN STRAELEN (Henry).

Où va le Japon ? Paris, Casterman, 1960, 276 p.

Professeur d'université et missionnaire, le Père Van Straelen est certainement qualifié pour parler du Japon qu'il a déjà étudié dans de nombreux ouvrages. Il présente ici une introduction à certains aspects de la vie et de la mentalité japonaise, le rôle de la femme et celui de l'Université dans un monde où les problèmes économiques et sociaux sont des plus nombreux. Mais son véritable « but est de familiariser le lecteur avec certains problèmes que rencontre le Christianisme en Asie » (p. 220). A-t-il réussi ?

En fait la partie la plus intéressante de son ouvrage est peut-être une excellente introduction aux divergences capitales entre l'Est et l'Ouest. Certes, les coutumes sont différentes mais c'est le mécanisme mental lui même qui est différent. Il est donc indispensable de connaître le jugement oriental sur la civilisation occidentale tout autant que de se débarrasser de certaines façons de juger occidentales qui semblent faire commencer la civilisation beaucoup trop à l'Ouest.

Malheureusement l'auteur déborde peut-être un peu trop son sujet pour nous parler à la fois de l'Asie entière et nous pouvons regretter que le cas du Japon ne soit pas toujours présenté avec assez de lumière. Les citations sont nombreuses et longues mais les références précises sont presque toujours absentes. Si le titre des ouvrages est rapidement indiqué, les autres indications font souvent défaut et il sera bien difficile de se rapporter aux sources utilisées. Quelques détails répétés dans le texte comme l'internement de l'auteur (p. 203 et 227) font aussi penser à une rédaction hâtive. Il reste que l'ouvrage pose clairement de nombreux problèmes et présente en particulier une bonne description d'Uchimura Kanzo et de la secte chrétienne qu'il a fondée, le mouvement Mukyokai. Sont-ils nombreux les Japonais qui peuvent dire après lui : « J'aime deux J. et pas un de plus ; l'un est Jésus et l'autre le Japon. Je ne sais celui que j'aime le plus, Jésus ou le Japon » (p. 236) ? Au lieu du cercle à un centre le Japon va-t-il adopter l'ellipse à deux centres ?

J.-M. J.

242 VAN TIL (Henry R.).

The Calvinistic Concept of Culture. (La conception calviniste de la culture). Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1959, 245 p.

Le Prof. Reed envisage ici les rapports entre le Calvinisme et la culture. Avec raison l'auteur définit rapidement ce qu'il faut entendre par culture à travers une analyse des conceptions d'un certain nombre de philosophes américains. Il souligne le très grand intérêt de la définition donnée par Arnold qui voit dans la culture «la recherche d'une perfection totale par le développement de toutes nos connaissances ». Mais il envisage aussi les définitions plus connues de Niebuhr et de Dawson et accorde une certaine importance à la pensée de Tillich. Après quoi il s'attache à l'évolution historique de la pensée calvinienne ; il en voit l'origine chez Saint Augustin, mais l'auteur ne semble pas connaître les travaux d'H. I. Marrou qui auraient pu l'aider à nuancer sa pensée ; il étudie sommairement le message propre de Calvin pour consacrer ensuite de très longs développements à Kuyper et à Schilder qu'il considère

comme les seuls théologiens protestants à avoir valablement envisagé une « théologie de la culture ». La dernière partie porte sur les fondements de la culture calviniste : autorité de l'Ecriture, motivation de la foi, la conception calviniste du monde et enfin l'attitude de la culture calviniste devant la notion de vocation chrétienne.

En définitive cet ouvrage, qui aurait gagné à ne pas être fondé sur des recherches presque purement américaines, repose sur une conception très étroite de la notion de culture comme du Calvinisme. Par ailleurs il manque trop souvent d'ouvertures au monde et à la société. Mais on sent son auteur animé d'une solide conviction et on lui saura gré de nous avoir donné une intéressante mise au point de la pensée calviniste la plus orthodoxe, très proche en définitive de celle des « Réformés » des Pays-Bas.

F.-G. D.

243 VAN WING (J., s. j.). **Etudes Bakongo — Sociologie — Religion et magie.** Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1959, 512 p.

Cet ouvrage qui a pour titre générique « Etudes Bakongo » rassemble plutôt en une publication deux études publiées antérieurement, à savoir d'une part, *Histoire et Sociologie*, en 1921, *Religion et magie* en 1938. Le Révérend Père Van Wing y étudie les Bakongo orientaux c'est-à-dire les Bakongo de l'ex-Congo belge. Cette étude gagnerait du reste à être rapprochée de celle qu'a faite Georges Balandier sur les Bakongo du Congo-Brazzaville. On sait en effet que dans sa thèse *Sociologie de l'Afrique Noire*. G. Balandier étudie la dynamique des structures sociales chez les Bakongo du Moyen Congo et chez le Fang du Gabon. Ce qui est aussi frappant, c'est que le Père Van Wing avait produit ces études entre 1921 et 1938. Le problème est de savoir dans quelle mesure elles restent encore valables. Tout d'abord dans cette nouvelle édition et pour mieux adapter l'esprit de son livre à la réalité actuelle, l'auteur justifie lui-même la suppression de certains passages qui faisaient plus ou moins état d'opinions personnelles. Mais il convient de s'interroger sur les sources de l'auteur. Citons-le : « Toute la valeur de l'ouvrage provient de sa substance et celle-ci est constituée uniquement de documents originaux de source indigène. Ce sont les matériaux, textes et interprétations que m'ont fourni des informateurs de haute qualité et que j'ai traduits le plus fidèlement possible en français et ensuite mis en ordre, pour présenter un tableau objectif de la société et des croyances et pratiques religieuses et magiques de nos Bakongo orientaux ».

La lecture du livre ne déçoit pas et on est forcé d'admirer la minutie des descriptions des rituels, etc... Cette somme ethno-sociologique n'a pas beaucoup vieilli car elle expose moins les problèmes actuels de la société bakongo que ses constituants fondamentaux. Certes, cette dernière n'est pas figée ; beaucoup d'institutions témoignent d'une constante évolution : exemple le Kimpasi qui, de société initiatique qu'elle était, à l'origine, apparaît aujourd'hui comme une institution très dégradée et écartée de sa voie originelle.

Dans la partie consacrée à la sociologie proprement dite, l'auteur décrit les fondements des structures sociales traditionnelles, que ce soit l'organisation politique, les systèmes de lignages, leur pigmentation et ses problèmes. L'auteur tente aussi de corriger les travaux de ses prédécesseurs (Païva, Cavazzi) en ce qui concerne les termes de la parenté (la notion de frère qui, d'après lui, n'avait pas été suffisamment distinguée). On a l'impression qu'avec une connaissance plus sérieuse de la langue, comme jadis le fit le Père Lafiteau à propos des Indiens Iroquois, nous assistons à une œuvre de première main et de grande valeur. L'auteur, déjà, signale la désintégration de la société du peuple Bakongo sous la poussée du christianisme. L'aspect proprement religieux est consacré « à la religion Nzambi, culte des ancêtres, et aux principales formes de la magie. Le « Kimpasi », déjà édité en flamand à la Bibliothèque Congo, se retrouve ici, car c'est de toutes les pratiques magiques la plus étendue et la plus importante. On notera en ce qui concerne le culte des ancêtres, que nous n'apprenons rien qui ne soit déjà suggéré ou communiqué par la religion des autres peuples africains. Ce qu'il est par contre important de noter c'est que, si l'auteur avec sa connaissance de la langue arrive à décrire l'atmosphère, à nous donner les approximations par lesquelles les significations autochtones de telle ou telle notion que ce soit celle d'ancêtre, que ce soit celle de Dieu ou celle d'âme, il prête flanc à la double critique que nous pouvons faire à la majorité des livres qui traitent actuellement de la religion des négro-africains, à savoir : un manque absolu de classification et un manque de synthèse. Malgré ces quelques réserves, l'ouvrage reste très solide et constitue une très bonne documentation pour l'étude des Bakongo.

F.-N. A.

244 WELTER (Gustave). **Les croyances primitives et leurs survi-**

vances. Précis de paléopsychologie. Paris, Armand Colin, 1960, 216 p. (Collection Armand Colin, nº 348, Section de philosophie).

Cet ouvrage de vulgarisation traite nécessairement d'un façon rapide (par ex. : en trois pages pour le chamanisme) le domaine immense évoqué par le titre, limité en fait presqu'uniquement à l'ethnologie.

J. M.

245] VERRET (Michel). **Les marxistes et la religion. Essai sur l'athéisme moderne.** Coll. La nouvelle critique. Les essais. Paris, Editions Sociales, 1961, 280 p.

La notice de la collection prévient des deux caractéristiques qu'elle entend maintenir : son allure polémique, et « dans le même temps son éloignement de tout dogmatisme » L'essai de Michel Verret répond à ce projet. Il serait facile d'isoler des formules pour manifester soit l'une soit l'autre de ces caractéristiques. Le moins qu'on puisse dire c'est que l'une et l'autre se juxtaposent plutôt qu'elles ne s'harmonisent et si cette harmonisation est tentée c'est par le biais d'une « analyse philosophique » dont l'auteur lui-même reconnaît « qu'elle ne saurait dispenser de l'analyse scientifique concrète du contenu de la religion dans chaque cas. Nul doute que de telles études révéleraient sans peine le schématisme de nos analyses » (p. 61, nº 28). De fait, les références aux poètes, ou littérateurs, ou bien les références aux classiques du marxisme tiennent trop souvent lieu du recours — absent — aux données des sciences religieuses. Le plan d'exposition suit ainsi les catégories d'une explication avec soi-même plutôt que les sinuosités d'une explication avec le donné historique, ethnologique, ou conjoncturel. On se demande enfin si certaines affirmations ne sont pas aventurées : vg. « l'universalisation du genre ouvrier au genre humain tout entier » (p. 117) comme si le socialisme devait conduire à un ouvriérisme universel ; ou l'attente du moment où la société aura enfin « le temps de s'occuper des consciences », « le loisir de s'occuper des hommes tout entiers, besoin, cœur et raison » (pp. 181-182), perspective complétée par celle du processus qui porterait le marxisme « *au niveau d'idéologie nationale dominante* » : projet ingrat pour quiconque estimerait qu'un marxisme « science de la société » devrait au contraire impliquer le dépérissement de toute idéologie, par conséquent de lui-même en tant qu'idéologie.

L'ouvrage n'en est pas moins brillant, parfois courageux et sur certains points neuf dans son effort pour un traitement dialectique du fait religieux. Le malaise qui subsiste réside sans doute dans son opiniâtreté à vouloir privilégier *sociologiquement* la *philosophie* qu'est l'athéisme, ou plus exactement dans le glissement perpétuel qui lui permet de passer d'un athéisme à l'autre : de l'athéisme comme attitude *méthodologique* d'une démarche scientifique dé-sacralisée ou dé-théologisée — à l'athéisme comme conviction systématique, la conviction de ceux qui « croient » à l'inexistence de Dieu et même qui « parient » (p. 262) « contre Dieu » en attendant et en espérant que le dépérissement de la religion en fournisse « la preuve expérimentale » (p. 178). Dans l'argumentation de M. V. tout se passe comme si tout ce qui était gagné par le premier, du fait qu'une science actuelle ou sociale conquiert son exterritorialité par rapport aux idéologies ou aux croyances du savant, était autant de gagné pour une souveraineté de l'idéologie athée sur le domaine, l'exercice et les résultats des dites sciences... Mais précisément c'est là toute la question et Marx lui-même, au moins une fois ne déclarait-il pas que les techniques ultra-modernes de production ou de communication demeurent indéterminées et finalement susceptibles de produire en un jour plus de mythes qu'autrefois en un siècle... M. V. a précisément la grande honnêteté de reconnaître la possibilité de cette résurgence y compris dans la dimension tératologique qu'elle peut revêtir dans une société socialiste (cf. « Les religions de l'Etat, pp. 191 et ss.). C'est dire donc qu'il y a religion et religion, athéisme et athéisme ; que complémentairement la « désathéisation » n'est peut-être pas univoque ; et que, en particulier, le refus ou la dénonciation des « attitudes cultuelles », des « conduites cultuelles » dans la démarche d'une science sociale peut être une « désathéisation » demandée par l'athéisme méthodologique à l'athéisme idéologique ou idéaliste, mystique ou dogmatique. (« Un marxiste dogmatique est un idéaliste qui s'ignore. Un pas de plus et il devient un croyant », p. 203).

Il n'est d'ailleurs pas besoin de solliciter le texte pour s'apercevoir que ces distinctions lui sont sous-jacentes, même si les conséquences n'en sont pas tirées explicitement comme elles le sont par exemple dans l'anthologie récente des sociologues polonais (*The Broken Mirror*. New York, 1958). Mais en un sens, ce qui rend ce texte quelquefois irritant et plusieurs fois attachant, c'est peut être qu'il est un des premiers *Sic et Non* de la littérature marxiste de langue française, dans le domaine des essais sur la religion. On souhaite qu'il en vienne à se tester lui-même en se confrontant aux données contemporaines — françaises ou étran-

gères, marxistes ou non marxistes — des diverses sciences des religions.

H. D.

246 WILLAERT (Léopold).

La Restauration Catholique, 1563-1648. Paris, Bloud et Gay, 1960, 491 p. (t. XVIII, 1re partie, de Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*).

Les volumes XV, XVI et XVII de la collection Fliche et Martin étaient consacrés aux événements du XVIe siècle, de la Réforme et du Concile de Trente. Ce tome XVIII, dont nous recensons la première partie, seule parue, traite du redressement de la vie catholique dans la période qui suit le concile, entre 1563 et 1648. C'est un ouvrage d'un genre tout nouveau, en ce qu'il ne s'occupe presque pas de l'histoire des événements. Le R. P. Willaert, S. J., a centré son travail sur l'intérieur, sur la vie. La seconde partie nous dira l'activité spirituelle à proprement parler. Ici, il dresse le bilan des efforts de Réforme, à la Curie, chez les évêques, les prêtres, dans les ordres religieux anciens ou nouveaux, dans la théologie, dans les relations entre l'Eglise et les Etats. La bibliographie du savant jésuite se donne, non sans modestie, comme le complément de celle parue aux trois tomes précédents. Avouons qu'elle est impressionnante et très à jour.

Bien des sujets abordés dans ces pages l'avaient déjà été d'un autre biais par les collaborateurs de la collection. Notre auteur a su éviter les redites, même en retraçant, d'une main rapide et sûre, les grandes lignes du problème passionnant des origines de la Réforme protestante. D'un point de vue catholique, il fait son profit des remarques si pénétrantes de Lucien Febvre et de M. E.G. Léonard. Le catholique, l'agnostique et le protestant finissent par se rencontrer ; ce n'est pas, on s'en doute, le côté le moins attachant de l'ouvrage, que cet esprit ouvert, accueillant, compréhensif, dont on sent son auteur pénétré.

Il faut signaler la valeur des chapitres consacrés aux universités et à la théologie. Le P. Willaert y montre comment, dans un climat nouveau, une théologie nouvelle se créa autour de savants à l'écoute de leur époque. Le cadre, les instruments et les produits (« écoles » et ouvrages principaux), sont également traités. Les jésuites jouent un rôle important dans ce « réveil » de la pensée et de l'enseignement. Notre auteur marque l'originalité de cet apport et souligne le lien entre l'attitude théologique des fils de saint Ignace et leurs méthodes de direction spirituelle selon les *Exercices*.

L'ouvrage se termine par de longues considérations sur l'ecclésiologie de la période. Le P. Willaert fait le tour des problèmes et montre comment le souci de répondre aux protestants orienta la réflexion et mena des théologiens à creuser la question de l'infaillibilité pontificale. Il y eut des oppositions aux prétentions des romanisants : gallicans, hispanistes, etc... Leur pensée et leur activité est également envisagée. On notera comme particulièrement intéressant, le dernier chapitre de ce travail où l'on assiste à l'entrée des problèmes coloniaux dans la pensée catholique, à propos de Las Casas, de Victoria et autres.

On fera une petite réserve cependant. Entre les pages 315 et 330, toute l'ecclésiologie protestante semble télescopée en une vue « spiritualiste » qui n'est pas exacte. Calvin, pour ne parler que de lui, ne laisse pas la direction de l'Eglise ou l'enseignement à l'inspiration de l'individu, pas plus que Luther d'ailleurs. Et c'est encore le cas de l'Anabaptisme, à moins de le confondre avec le Spiritualisme. Il est vrai que la notion d'Anabaptisme n'est pas encore très claire. On a l'impression que l'auteur s'est laissé emporter par la problématique des théologiens du XVIe siècle qui, eux, ont peu compris les mouvements marginaux de la Réforme. De toute façon, la bibliographie de cette partie de l'ouvrage souffre d'une certaine légèreté. C'est là un détail par rapport à l'ensemble de ce travail d'envergure, dont nous attendons avec impatience la seconde partie.

J. S.

247 WINNINGER (Paul).

Langues vivantes et liturgie. Paris, Ed. du Cerf, 1961, 254 p. (Rencontres, 59).

L'ouvrage se présente comme une contribution à la préparation du prochain concile oecuménique et un essai de synthèse théorique après l'enquête sociologique du P. Chéry (1951), les recherches historiques du chanoine Bardy (1946) et le tableau géographique de l'abbé Korolevskij (1955). Examinant successivement les divers problèmes (unité de l'Eglise, pureté de la foi, exigences pastorales, etc.), dégagés de « certaines argumentations mesquines et surannées », il *prend parti* et se propose de « démontrer la convenance et la nécessité d'un élargissement » de l'usage des langues vivantes, auquel la discipline récente semble ouvrir la voie.

E. P.

248 WORSLEY (P.).

La Tromba suonerà. (La Trompette sonnera). Turin, Einaudi, 1961, 362 p.

Traduction de l'étude sur les « Cargo Cults » mélanésiens, *The Trumpet shall sound*, antérieurement recensée (*Arch.*, 5, nº 173).

249 ZAHN (J.).

Religion and the Face of America. (La religion et le visage de l'Amérique). Berkeley, Univ. of California Press, 1959, 87 p.

Ce recueil offre une contribution de C.V. Glock qui semble, méthodologiquement, être du plus haut intérêt : *The Religious Revival in America* ? (p. 25-42).

Le point de départ est la présentation de quatre dossiers, dont chacun entend donner son interprétation des mêmes statistiques religieuses. 1 : La religion américaine est caractérisée par un *revival* depuis la deuxième guerre mondiale. 2 : Ce prétendu revival n'est en réalité que le simple prolongement d'une tendance à long terme de la religiosité américaine. 3 : La tendance à long terme se fait au contraire dans le sens d'une sécularisation croissante de la vie américaine. 4 : Il n'y a pas plus de tendance à une religiosité croissante qu'à une sécularisation croissante : la caractéristique de la religion américaine depuis un siècle est tout simplement sa stabilité...

Chemin faisant, C.V. Glock entérine les *aléas* des dites statistiques : l'hétérogénéité de leurs deux périodes (avant et après 1920) ; les solutions de continuité du fait qu'une dénomination se met une année donnée à faire enregistrer ses statistiques, alors qu'elle ne le faisait pas les années précédentes ; l'approximation des enregistrements que semble déceler l'abondance des estimations en nombre ronds ; les enregistrements en vertu de la vitesse acquise alors que de prétendus membres ont cessé d'être membres, etc., la contradiction entre les bas pourcentages du siècle dernier et des estimations contemporaines (de 1830 ou 1832)..., peut-être les infléchissements possibles moyennant lesquels la fameuse courbe ascendante pourrait être au moins en partie « the result of self-fulfilling prophecy », prophétie qui ne serait pas sans implications publicitaires...

La critique conceptuelle de chaque dossier conduit surtout l'auteur à dénoncer l'indifférenciation des mesures pratiquées. A la limite, le concept « religion » recouvre peut-être des contenus partiellement ou totalement différents. C.V. Glock, propose en conséquence la différenciation de ce contenu en quatre dimensions : *Experiential* : l'expérience vécue qu'un homme ou un groupe a de la religion comme telle, ce qu'ils en éprouvent, « what they feel » ; *Ideological* : ce que les hommes croient plutôt que ce qu'ils sentent, « what they think » ; *Ritualistic* : la pratique religieuse à ses différents degrés ; *Consequential* : les conséquences — les « œuvres » — qu'on tire des expériences, croyances ou pratiques religieuses.

La diversité des interprétations pourrait être liée avec la diversité de ces dimensions, la primauté ou l'exclusivité accordée à certaines, la sous-estimation ou l'éclipse subie par d'autres. En conséquence les conclusions décisives demeurent maigres : il y a bien eu dans l'après-guerre une croissance dans l'auto-affiliation et la pratique religieuse. Mais il n'est pas possible de dire si cette croissance constitue un *revival* ou simplement, la suite accélérée d'une tendance de longue durée. Il n'est pourtant pas possible de la chiffrer avec exactitude. Avant d'interpréter il conviendrait de recommencer les mesures et cette fois moyennant une approche conceptuellement différenciée.

H. D.

250 ZEMB (Joseph).

Zeuge seiner Zeit. Chanoine Müller (1861-1948). Colmar, Alsatia, 1960, 167 p. Edition française : Témoin de son temps. Le chanoine Muller. *L'Alsace de* 1861 à 1948. Colmar, Alsatia, 1961, 163 p.

Les études sur l'Alsace contemporaine sont trop rares pour qu'on ne parle pas du livre de l'abbé Zemb. Le chanoine Muller est à bien des égards une figure représentative : élève du Grand Séminaire de Strasbourg de 1879 à 1884, étudiant aux Universités de Münster et Würzburg de 1884 à 1888, il revint comme professeur au Grand Séminaire de Strasbourg, puis à la Faculté de Théologie Catholique, dès sa fondation en 1903. Préoccupé très tôt d'action sociale, membre du Landtag alsacien-lorrain en 1912, il est élu député au Parlement français en 1919, siège enfin au Sénat de 1927 jusqu'à la guerre. Président de l'U.P.R. régionaliste à partir de 1928, il s'efforce de maintenir une position modérée entre les catholiques nationaux de l'A.P.N.A. (Action Populaire Nationale d'Alsace) et les autonomistes extrémistes.

Cet aperçu dit l'intérêt d'une étude qui sait, malgré sa brièveté, présenter heureusement le contexte : sur l'entrée du clergé dans la vie politique aux

élections de 1874 (mais si l'absentéisme des notables a sans doute facilité cette évolution, celle-ci ne s'amorçait-elle pas dès avant l'annexion ? Un abbé Guerber a mené le combat contre l'Empire Libéral avant de lutter contre le Kulturkampf), sur l'apparition d'une nouvelle génération politique autour de 1900, la formation en 1906 du Centre alsacien-lorrain, sur le régionalisme et la crise autonomiste, l'historien de la démocratie chrétienne trouvera des indications suggestives.

Le livre ne comporte ni bibliographie ni références, mais l'auteur, qui a connu de près le mouvement autonomiste, s'appuie sur des souvenirs précis, des archives privées, une sûre connaissance de l'histoire de l'Alsace. Telle conclusion paraîtra contestable (passons sur le jugement porté sur l'épuration en Alsace, mais l'hostilité visible à l'Etat national, l'insistance mise sur l'idée européenne, ne sont-elles pas une discrète résurgence de l'esprit autonomiste ?), le mérite principal du livre n'en demeure pas moins, qui est d'inviter à une recherche sur le « catholicisme politique » en cette terre de contacts qu'est l'Alsace (*Arch.*, X, n° 74).

J.-M. M.

251 ZIMMELS (H.J.) Rabbi. **Ashkenazim and Sephardim.** Their Relations, Differences and Problems as reflected in the Rabbinical Responsa. (Askénazis et Séphardis. Leurs relations, différences et problèmes d'après les Responsa rabiniques). Londres, Oxford University Press, 1958, 347 p.

Les Askénazis et les Séphardis constituent dans le Judaïsme deux groupes très différents, sinon opposés, dont on constate l'existence au premier contact avec les choses ou les personnes juives. L'explication habituelle de ce dualisme est d'ordre géographique : les Askénazis sont d'origine germanique, tandis que les Séphardis viennent d'Espagne et du Portugal, quels que soient les pays où ils se sont établis ensuite. Une autre explication est d'ordre liturgique : ces deux groupes pratiquent deux rites différents dans le culte synagogal. Tout ceci est juste, mais insuffisant, de même que l'explication par la différence de conditions sociales et politiques. Aussi l'auteur, rabbin spécialisé dans l'étude des *Responsa* — réponses écrites données par les Rabbins à des questions d'ordre théologique, moral ou légal —, a pensé qu'il serait possible d'utiliser ces documents vénérables et inconnus du public pour déterminer avec plus de précision les rapports entre ces deux groupes juifs, dont l'origine n'a jamais été expliquée d'une façon scientifique.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude historique des relations entre les deux groupes. Jusqu'à l'époque de Maïmonide (1204), ce sont plutôt les Franco-Allemands qui se trouvent sous l'influence espagnole. Cette influence se prolonge dans la période suivante où le sud de la France devient entièrement Séphardi. Au 14e siècle le courant se renverse avec l'arrivée de Rabbi Asher, le plus célèbre des rabbins askénazis, en Espagne. Il y introduit les doctrines et les méthodes du judaïsme franco-allemand. Au 15e siècle les deux groupes, aux prises avec les persécutions, se replient sur eux-mêmes. Le transport massif des Séphardis à partir de 1492 vers l'Afrique du Nord, l'Italie et la Turquie les remet en contact avec l'Islam, tandis que les Askénazis, repliés sur l'Allemagne et la Pologne, évoluent de leur propre côté. Les 18e et 19e siècles voient s'accentuer la séparation et les particularismes.

La seconde partie du volume analyse ces particularismes, qui sont souvent bien proches de l'opposition. Ils portent sur l'écriture et la prononciation de l'hébreu, les rites liturgiques, les méthodes d'interprétation de la Bible et du Talmud, les coutumes et la législation, et d'une façon générale sur toute l'atmosphère de la vie, de la prière, de la mystique. Les deux groupes ont conscience de cette diversité et oscillent entre la critique des positions opposées et certains efforts pour rapprocher les points de vue.

La troisième partie, plus technique, constitue une sorte de dossier ; l'auteur y a rassemblé un bon nombre des Responsa, où il a puisé la documentation qui lui a permis d'analyser profondément le phénomène historique de la différentiation progressive de deux groupes religieux si proches au point de départ. Peut-être Séphardis et Askénazis auraient-ils fini par sentir davantage leurs différences que leurs points communs. Mais un fait historique s'est produit, qui les a brusquement remis en contact : la constitution d'un Etat juif en Israël. Les deux groupes s'y trouvent à peu près à égalité numérique et il est indispensable que les « deux Judaïsmes » n'en fassent plus qu'un seul, où se fondront les diversités trop accusées.

J. H.

252 **Zur Situation der Kirche in Oesterreich. Eine erste Bilanz der kirchlichen Sozialforschung.** (Sur la situation de l'Eglise en Autriche. Premier bilan de la recherche socio-ecclésiale). Vienne, I.C.A.R.E.S., 1960, II-71 p., polytypé, plus cartes et graphiques (Bericht Nr 50).

Le cinquième rapport de l'I.C.A.R.E.S. est une synthèse récapitulative des précédents, dont nous avons parlé à maintes reprises ici. Un texte précis et ramassé présente un grand nombre de tableaux statistiques, cartes et graphiques concernant les proportions entre population totale, catholiques et pratiquants, sous l'angle géographique, politique, démographique et socio-professionnel. Les typologies en usage à l'I.C.A.R.E.S. pour classer les individus, les paroisses ou les conjonctures pastorales (par région ou par classe sociale) sont exposées et exemplifiées. C'est dire que ce travail déborde largement l'intérêt d'un bilan sociographique.

J. M.

Les dépouillements de revues et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique *ont été assurés par* : F. N'sougan AGBLEMAGNON, Roger BASTIDE, Suzanne BERNARD-THIERRY, Bernard BLUMENKRANZ, Jean-Pierre CHARNAY, Henri DESROCHE, Roselène DOUSSET, François-G. DREYFUS, Friedrich FURSTENBERG, Jean HADOT, François-A. ISAMBERT, Jean-M. JAMMES, Christiane LACOUR, Gabriel LE BRAS, Marie-Louise LETENDRE, Jacques MAÎTRE, Antonio-A. MARTINS, Jean-M. MAYEUR, Marie-Rose MAYEUX, Michel MESLIN, Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Emile POULAT, Jean SEGUY, Jean-Pierre VERNANT, Monique VINCIENNE, P.H. VRIJHOF.

Imprimerie G. de Bussac, 2, cours Sablon, Clermont-Ferrand
Dépôt légal n° 584. — 2e trimestre 1961

RELIGION ET DÉVELOPPEMENT

Le thème de leurs rapports réciproques et ses variations (*)

« LA quantité des biens disponibles pour chacun ne mesure pas la qualité de l'existence ». Cette affirmation de R. Aron peut sans doute être retenue pour cerner un point crucial de la discussion amorcée dans ce Colloque sur une éventuelle « Théorie du développement ». Elle doit l'être d'autant plus si on définit ledit développement en termes *chrématistiques* — accession à un certain revenu par tête de la population —, et en moyennes *brutes* — abstraction faite des clivages souvent voilés par ces moyennes.

A partir de cette mise en question, les hypothèses de discussion se pluralisent.

Cette accession quantitative supposant une rationalisation de l'existence et de la production, cette rationalisation elle-même n'entraîne-t-elle pas « une maîtrise plus poussée de la nature humaine », donc une moralisation progressive des rapports humains comme le propose M. Ginsberg.

Ou bien cette rationalisation, cernée comme étant l'application de la science à la production, ne représente-t-elle qu'une progression purement *instrumentale* indéterminée en elle-même à l'égard d'un régime social ou d'un autre (planification ou marché, propriété publique ou privée) et capable par ailleurs d'une finalité quelconque, *la meilleure ou la pire*, « productive ou obstructive, hôpitaux ou camps de concentration, bien-être ou puissance, unification humaine ou extermination » ? Questions posées par R. Aron.

Ou encore le développement économico-technologique, à base d'industrialisation, a-t-il pour condition nécessaire et nécessitée le passage à un

---

(*) Communication présentée au Colloque sur « Les théories du Développement » organisé à l'Unesco en mai 1961. Les trois communications auxquelles on se réfère dans l'introduction sont celles de : Morris GINSBERG. *Contribution à une théorie du développement social : les progrès de la rationalité* ; Raymond ARON. *La théorie du développement et l'interprétation historique de l'école contemporaine* ; Adam SCHAFF. *La théorie marxiste du développement social.* Les Actes de ce Colloque sont en cours de publication par les soins de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI[e] Section).

mode de production collectivisé et planifié, passage dont les implications se répercutent dans la promotion d'un homme social supérieur, l'homme socialiste ? (A. Schaff).

Ou enfin : toutes classifications de l'inférieur au supérieur ne doivent-elles pas être rédhibitoirement abandonnées, pour autant que développement et sous-développement ne sauraient se définir en termes purement chrématistiques, c'est-à-dire d'après « la quantité des biens produits », pour autant également que la « qualité de l'existence » ou de ses manifestations demeure sinon incomparable du moins étrangère, parfois même inversement proportionnelle à ce qui, du point de vue d'une civilisation dominante, est tenu pour « développement ». A propos de l'art grec, K. Marx avait après tout avancé une interrogation comparable aux questions des ethnologues, analysées dans la communication de R. Aron (1).

L'objet de la présente communication ne saurait être d'opter entre ces différentes hypothèses ; elle est même consciente d'osciller entre les unes et les autres ; mais elle se propose surtout d'en envisager les incidences sur un domaine particulier : celui des rapports entre religion et développement. La religion elle aussi est une « qualité de l'existence » — même pour ceux qui, d'un point de vue axiologique, la tiennent pour une qualité de l'existence défectueuse — et on peut s'interroger sur son statut lorsque celui-ci est amené à entretenir avec le développement une relation réciproque, cette relation devenant particulièrement épineuse lorsque le développement franchit le seuil de l'application de la science à l'industrie, et que cette industrie devient pour autant, comme le proposait Marx (*Manuscrit de* 1844), la science elle-même sous forme exotérique, c'est-à-dire pratiquée avec des masses ou par des masses elles-mêmes jusque là non savantes.

Indépendamment de la problématique wébérienne sur laquelle il y aura lieu de revenir, J.U. Nef (2) a proposé une certaine connivence entre l'émergence de la société industrielle et certaines implications de la Réforme en Europe : réduction de la population cléricale (régulière et séculière) et donc modification quantitative et qualitative du marché du travail ; transferts dans la production, les domaines ecclésiastiques confisqués échappant à une gestion ecclésiastique souvent somptuaire et généralement réfractaire à une exploitation industrielle pour passer sous une gestion laïque ouverte en particulier aux possibilités minières et métallurgiques ; transfert des investissements passant des constructions esthétiques et magnificentes aux entreprises productives conçues elles-mêmes d'ailleurs comme une certaine réalisation d'un « Royaume de Dieu sur terre »...

---

(1) « Certaines périodes de floraison de l'art ne sont aucunement en rapport avec le développement général de la société, ni par conséquent avec la base matérielle, l'ossature en quelque sorte de son organisation... Pourquoi l'enfance sociale de l'humanité, au plus beau de son épanouissement, n'exercerait-elle pas comme une phase à jamais disparue, un éternel attrait... Les Grecs étaient des enfants normaux. L'attrait qu'a pour nous leur art *n'est pas en contradiction avec l'état peu développé de la société* où cet art s'est épanoui. *Il en est plutôt le résultat* ; il est plutôt indissolublement lié au fait que les conditions sociales inachevées où cet art est né, et où seul il pouvait naître, ne pourront jamais revenir. V. *Introd. à Crit. de l'écon. polit.* (1857). Anth. Rubel, p. 287. (Souligné par nous).

(2) J.U. Nef. *Naissance de la civilisation industrielle.* 1954. En particulier ch. VI.

Mais cette parenté initiale, éventuellement renforcée par la fameuse connivence psycho-sociologique entre le salut de l'âme et la prospérité qui en aurait été l'obligation et la sanction (cf. Weber) ne semble pas avoir été sans profondes vicissitudes.

Que si on interroge Wesley, dont le message passe pour avoir été particulièrement propice à une éthique du développement industriel (3), on recueille sous sa plume la confidence douloureuse « Partout où le nombre des riches a augmenté, ce qui fait l'essentiel de la religion a diminué dans la même proportion. Car la religion doit nécessairement amener l'efficacité dans la production, la frugalité dans la consommation et de telles causes ne peuvent avoir pour effet que de rendre riche. Mais à mesure que la richesse augmente, augmentent aussi l'orgueil, la cupidité, l'amour du monde sous toutes ses formes. Aussi, bien que la forme de la religion demeure, l'esprit dépérit subrepticement. N'y a-t-il pas moyen d'empêcher cela : cette perpétuelle dérive de la pureté religieuse... ». Dilemme où se lirait en filigrane, un thème de tragédie antique : la Religion est mère de Développement (4), mais ce développement sur le retour de son périple étrangle une mère qu'il ne reconnaît plus. De là sans doute, en tous cas, une indéniable tiédeur du Méthodisme pour les accélérations *ultérieures*. Comme le relèvent les Hammond : « *It taught patience where the Trade Unions taught impatience* ».

Dans un autre horizon plus tardif, celui du catholicisme social, la théorie religieuse du développement se sera longtemps embarrassée des sublimations classiques : libéralité du riche, patience du pauvre, ces deux vertus individuelles et subjectives assurant aux deux partenaires un salut également éternel, et réglant pour autant « la fameuse question qui préoccupe tant les économistes, la question du riche et du pauvre ». Dans cette position d'impavidité, c'est relativement tard (dernier quart du XIX^{e} siècle) que s'ouvrira la brèche théorique du postulat d'un « minimum de bien-être indispensable à la vertu », brèche que Péguy (*Jean Costes*) tentera d'élargir avec sa fameuse distinction de la misère et de la pauvreté pour faire contrepoids à une interprétation par trop univoque de la Béatitude évangélique.

Encore ces deux derniers cas — méthodisme et catholicisme social — sont-ils des cas religieusement privilégiés. L'antinomie religion-développement manifesterait une acuité autrement plus radicale si on se référait au grand courant des religions dualistes (du bouddhisme aux multiples formes européennes du néo-manichéisme), puisque la *perfection* intérieure s'y trouve pratiquement identifiée avec la *suspension* du développement : soit du développement démographique par l'interprétation de la reproduction identifiée au mal originaire de tous maux ; soit du développement économique, telle ou telle production — commerce, industrie, voire agriculture —

---

(3) W.J. Warner. *The Wesleyan Movement in the industrial Revolution.* 1930.

(4) Et même, dans le cas d'une religion du travail et de l'entreprise — comme ce fut le cas du Méthodisme — mère de développement industriel : « An analysis of the population groups from which Methodism drew its membership indicates that the movement *concentrated upon the very section of the community which was increasingly being drawn into the industrial processes* ». Warner. *op. cit.*, p. 165 et ss.

étant frappée de disqualification et abandonnée soit aux infidèles, soit aux croyants — non parfaits — de seconde zone ; soit du développement de la consommation, celle-ci étant soit atrophiée du fait de tels ou tels tabous alimentaires, soit au contraire hypertrophiée au profit de « consumations » (5), de prestige, de magnificence, de dessaisissement ou de sacrifice.

On ne saurait d'ailleurs être dupe : derrière ce qu'il y a de *négatif* dans ce refus d'une complicité quelconque avec le développement d'un monde assimilé au mal réside bel et bien le positif d'une protestation, d'un luddisme sociologique si l'on veut, en tous cas d'une grève de l'existence naturelle et sociale telles qu'elles se présentent, et les cas ne sont pas rares où cette grève de protestation se fait peu à peu grève auto-gestionnaire donnant naissance — et sans attendre les au-delà — à une forme d'existence proclamée meilleure et parfois d'une prospérité matérielle éprouvée. Dans la logique du développement comme en histoire de la philosophie, les grandes négations sont parfois contiguës aux grandes affirmations.

S'agissant en tous cas de l'histoire globale des religions, il est évident que l'*antinomie* religion-développement pourrait être doublée par un *couplage* religion-développement, dans la perspective de l'aphorisme de F. Bacon souvent évoqué par des historiens ou des sociologues : « *Religio praecipuum humanae societatis vinculum* ». Qu'il s'agisse d'ordres sociaux établis ou de mouvements subversifs, de l'émergence de nationalismes ou de nationalités, de régime familial ou d'organisation professionnelle, etc., il est difficile de ne pas constater un peu partout des matrices religieuses. Marx-Engels si sourcilleux sur les origines sociales des formes religieuses, ne constataient pas moins des origines religieuses à un certain nombre de formes sociales, telles que les nationalités, la relative unité européenne, et en un certain sens le socialisme lui-même à travers les prémonitions münzeriennes ou les anticipations saint-simoniennes sur les nouveaux christianismes. La conception même du développement — c'est-à-dire la conception : *a.* d'un monde en évolution ; *b.* où cette évolution soit en progrès ; *c.* et où ce progrès soit un effet d'une action humaine libre et délibérée — cette conception même ne s'est-elle pas vue assigner comme origine un post-millénarisme sécularisé ? (6).

Ces premières considérations, en ce qu'elles ont de contradictoire, interdisent sans doute les monismes de l'apologétique ou de la polémique. Religion et développement semblent entretenir des relations aussi ambiguës que leurs définitions respectives. C'est là d'ailleurs rejoindre en gros les propositions d'autres rapports. Citant et commentant Whitehead, M. Ginsberg, sans vouloir établir un bilan rétrospectif, évoque du moins l'actif et le passif des incidences de la religion sur la moralisation (7). Et d'autre

(5) Cf. l'ouvrage de G. Bataille, *La consumation. (La part maudite. Essai d'Economie générale)*. Paris, 1949.

(6) E.L. Tuveson, *Millenium and Utopia. A study in the Background oft he Idea of Progress*. 1949.

(7) « De grands progrès moraux ont été accomplis sous l'influence des apôtres de diverses religions et grâce à l'énergie puisée à des sources religieuses. En revanche, le conservatisme religieux s'est opposé en maintes occasions aux efforts déployés pour rénover le code moral et des croyances religieuses chancelantes ont souvent été défendues sous prétexte que leur abandon saperait les fondements de toute moralité », etc. *Rapport*, p. 18.

part R. Aron envisageant les incidences du progrès scientifique sur les croyances religieuses propose également une perspective pluralisée (8).

Ce résultat élémentaire ne risque pas moins de paraître doublement décevant. D'abord parce qu'il se réfère surtout à des considérations d'histoire passée et que les considérations de conjoncture présente sont ici déterminantes. Ensuite parce que, telle la réponse d'Esope sur la valeur de la langue, il tend à renvoyer des ambiguités dos à dos.

Pour avancer dans l'exploration du dossier on peut remarquer que la question posée recouvre deux sous-questions assez distinctes : l'effet de la religion sur le développement, l'effet du développement sur la religion.

On peut d'autre part proposer une certaine approximation de la manière dont se posent ces deux questions, en interrogeant sur la manière dont ils se les posent, les gens qui sont particulièrement intéressés à se la poser (9). Faute d'un meilleur sondage ou en attendant celui-ci, on utilisera ici un questionnaire rudimentaire rempli par une trentaine d'étudiants en majorité de pays sous-développés, ou se destinant en tous cas au développement de ces pays.

On peut enfin, assez arbitairement, découper quelques questions théoriques dont l'acuité semble particulièrement vive pour tenter de leur donner, sinon une réponse, du moins une formulation plus circonstanciée.

Ces différents points sont abordés dans ce qui suit.

I. — Religion et développement. Les termes de leurs rapports.

Très grossièrement, les relations entre Religion et Développement peuvent être conçues, et sont de fait conçues dans la littérature du sujet, selon trois schémas.

1. *En termes positifs.* La Religion est un facteur de Développement. Le Développement implique essor ou renouveau de la Religion.

2. *En termes négatifs.* La Religion est un obstacle au développement. Le Développement implique le déclin de la religion et de ses institutions.

3. *En termes différenciés.* Religion et Développement sont relativement étrangers l'un à l'autre. Ou bien : leurs relations dépendent des types, phases ou niveaux de religions et des types ou phases ou niveaux de développement. Ou bien : termes positifs et termes négatifs s'enchevêtrent comme, par exemple, le redoutait Wesley.

Dans le questionnaire précité, remis à des étudiants dans l'atmosphère d'un cercle d'études plutôt que d'une enquête, ces diverses éventualités

(8) « La science positive contribue peut-être en fait à miner la foi religieuse de beaucoup. Mais de deux choses l'une : ou bien la foi est incompatible avec la science positive et alors au regard de nos valeurs, on ne saurait déplorer que soient peu à peu éliminées les superstitions ; ou bien comme je le crois seules les versions vulgaires des croyances religieuses sont atteintes et dans cette hypothèse aussi, le progrès du savoir scientifique est, en tant que tel, un progrès humain ». *Rapport*, p. 15.

(9) On se permet ici de souhaiter que l'*I.S.A.* adopte un thème de ce genre pour l'investigation internationale qui serait assignée à son sous-comité de Sociologie des Religions.

n'étaient présentées que comme un canevas en vue de stimuler des réactions et une rédaction spontanées. Il n'est donc pas question de quantifier les résultats mais simplement de recueillir les principaux libellés obtenus sous l'une ou l'autre rubrique.

1. *Les termes positifs.*

a) Pratiquement aucune réponse n'envisage le développement comme, un facteur d'essor ou de renouveau religieux. Tout au plus l'une d'elles envisage-t-elle une fécondation réciproque dans certains cas.

b) Plusieurs calculent l'éventuelle collaboration de la religion (ou des personnages religieux) au développement comme une précaution tactique pour neutraliser — en prenant les devants — sa résistance ou son obstruction (III. VIII).

c) Chaque fois qu'est escomptée l'incidence positive de la religion elle l'est sous conditions : de son interprétation ou de sa réinterprétation (I), de son « adaptation » (II), de sa résistance à la distorsion (VII) de son contenu spécifique (VIII).

d) Enfin cette positivité est diversement conçue : en général comme principe éthique supérieur de solidarité (VI) mais aussi comme principe de discipline individuelle et d'organisation collective (I), de développement culturel (V), et occassionnellement comme principe d'expérience-pilote (IV.)

LIBELLÉS POSITIFS.

I. « *La Religion peut être un facteur de développement. Elle impose une certaine discipline, une certaine organisation et des principes humains. En Islam, le Coran impose des lois sociales et économiques. Cela dépend naturellement de certaines relations mal interprétées. Mais je ne pense pas que la religion soit un obstacle au Développement. Cela revient toujours à l'interprétation et à la déformation de la religion. Je cite l'Islam, religion que je connais le mieux. L'Islam peut être une religion de progrès — voir l'histoire arabe — mais aussi elle peut être un obstacle dans le cas de déformation* ».

II. « *La Religion peut être un facteur de développement à condition que la religion s'adapte au Développement. Tout dépend de la religion dont il s'agit. Par exemple la religion musulmane a freiné le développement de pays comme le Sénégal et le Dahomey. Mais les rapports peuvent être positifs à condition que les religions qui ont des conceptions du Moyen Age s'adaptent au développement* ».

III. « *Pour toute opération de développement, il est souhaitable d'associer les religions pour sa réussite* ».

IV. « *La religion peut être un facteur de développement, dans la mesure où elle constitue un modèle d'émancipation pour les croyants. Cas de la Confrérie K au Sénégal qui se chargeait de la vente des produits et des achats à l'extérieur et formait une véritable communauté de travail* ».

V. « *La religion implique sur le plan sociologique des occasions de groupements, échanges culturels et économiques. Parallèlement l'enseignement religieux entraîne souvent enseignement tout court (par exemple : lutte contre l'analphabétisme)... L'apport religieux est quasi indispensable au « décollage* ».

VI. « *Une religion rassemble ses croyants. La morale religieuse universelle se résout dans la solidarité. L'expérience prouve que les croyances religieuses développent l'esprit de solidarité* ».

VII. « *Je crois que la religion peut être un facteur très appréciable dans un pays sous-développé. Elle pourrait être quelquefois un obstacle au développement surtout quand elle est trop exploitée par les milieux religieux et dirigeants* ».

VIII. « *Je pense qu'un gouvernement appelé à développer le pays où il existe une forte influence d'un leader religieux, doit entreprendre son projet de développement avec le leader* ».

IX. « *L'enquête sociologique réalisée dans une vallée haïtienne a révélé que dans les conditions concrètes de cette région, la religion protestante favorise l'épargne chez les adeptes et par conséquent est un facteur de développement dans la mesure où il en résulte une certaine accumulation du capital* ».

X. « *Il me semble qu'il n'y a pas contradictions mais au contraire fécondation réciproque entre christianisme et développement, par exemple, et peut être entre Islam et développement. Pour les autres religions mon ignorance m'empêche de porter un jugement. Je rechercherai la voie du progrès dans une coexistence active des différentes religions, chacune s'efforçant de rejoindre ses valeurs profondes généralement positives dans un esprit de tolérance* ».

2. *Les termes négatifs.*

Plusieurs réponses tiennent pour universellement établi que la religion est un « frein » au développement. Il en a toujours été ainsi ; et le règne d'une religion dominante (= « fanatisme ») est inversement proportionnel au développement d'un pays ou d'une aire culturelle (II, VIII, IX). Pour autant, les religions sont un organe témoin et dans leur opposition au développement, elles sont logiques avec elles-mêmes puisque « quand il y a développement, la religion dans la plupart des cas est sacrifiée » (XII).

La plupart font des distinctions (« Cela dépend des religions ») et cherchent surtout à différencier en quoi la religion serait facteur d'obstruction. Quatre facteurs émergent :

(*a*) La religion comme « *interdiction* ». Le Développement est un dynamisme positif devant lequel la Religion apparaît comme un faisceau de prescriptions rigoristes, de tabous négatifs, d'interdits malthusiens qui paralysent production, productivité, consommation, ou rapports sociaux (I, VI, VII, X).

(*b*) La religion comme « *collusion* ». Elle a donné naissance à une « classe religieuse » pratiquement coalisée avec une « classe dominante », réfractaire au développement et à la restructuration sociale que ce développement suppose ou déclenche. (III, IV, XI).

(*c*) La religion comme *société close* donne naissance à des « communautés » fermées donc peu enclines à favoriser le développement (VI).

(*d*) La religion comme aliénation. En elle-même et en profondeur la religion subtilise l'énergie requise par le développement pour l'adresser à des requêtes « idéales », célestes, d'une récompense divine (IV, V).

LIBELLÉS NÉGATIFS.

I. « *Certaines religions sont un obstacle au développement. Cela est d'autant plus vrai que le peuple est peu évolué. La religion devient rigoureuse. Exemple de l'Islam : interdiction de boire du vin. Conséquence immédiate : culture de la vigne interdite. Interdiction de manger du porc : d'où pas d'élevage du porc. Un mois de Carême par an : la productivité par unité de travail est très faible. Sur le plan social, problème de la femme, des principes sévères l'empêchent de contribuer au développement.*

II. « *Les religions quelles qu'elles soient et où qu'elles soient pratiquées sont de puissants freins au développement. Des exemples historiques nous ont assez clairement illustré ce point de vue* ».

III. « *Sans doute que les rapports entre les religions et le développement dépendent surtout des religions plus même que des types de développement. Et ceci parce qu'il ne semble pas que le développement puisse se faire sans un changement des structures économiques et sociales et sans que l'Etat commande décidément les forces et moyens de production.*

Or, pour ce que je connais — l'Amérique latine — l'expérience montre comment la religion représentée dans ce cas par la hiérarchie catholique s'oppose aux efforts et moyens que le Gouvernement cubain emploie pour commander le développement de son pays. En outre, le clergé catholique américain défend les intérêts capitalistes de l'Amérique en dépit des souffrances d'un peuple aussi catholique : la position de la haute hiérarchie catholique latino-américaine — sauf exceptions — est la même. En tous ces cas là, la religion peut-elle être un facteur de développement ? ».

IV. « *En général la religion est un obstacle au développement. L'histoire semble prouver que — indépendamment de la nature de ce qu'elle voudrait être — la classe religieuse est souvent alliée aux classes dominantes que ce soient les religions antiques ou pour la plupart des modernes... Jusqu'à présent, en effet, les religions avaient pour principale fonction, selon moi, de satisfaire idéalement des désirs non satisfaisables* réellement, *d'où souvent leur* essence-résignation, *par conséquent leur peu d'efficacité à soulever les masses pour une opération de développement* ».

V. « *La religion (musulmane) est un obstacle au développement dans les pays de l'Ouest africain, parce que telle qu'elle est interprétée elle tue chez l'individu tout progrès, tout développement humain. Elle constitue un frein parce que l'individu est condamné à renoncer ici bas à tout le confort, le bien-être auquel l'homme moderne aspire. Il doit se contenter de peu et attendre après sa mort pour la récompense divine* ».

VI. « *Dans certains cas le mouvement religieux très poussé peut faire naître soit des communautés fermées, donc peu enclines à favoriser le développement, soit des prescriptions contraires aux intérêts économiques des communautés. Par exemple : tabous et interdits divers de l'Islam, du brahmanisme* ».

VII. « *La religion pose beaucoup de problèmes. Quand il y a trop de religions c'est un obstacle pour le développement, car il y aura trop de choses défendues par la religion : des choses qui n'ont aucun rapport avec la religion et qui (pourtant) sont bien pour le développement. Mais la religion les défend : eh bien ! il n'est pas possible de les faire* ».

VIII. « *Les pays fanatiques, quelle que soit leur religion, ont un retard sur les autres au point de vue développement. La religion est donc un frein au développement : exemple en Europe, cas du Portugal et de l'Espagne où le niveau de vie est le plus bas de l'Europe. La religion, à mon sens, n'est pas un facteur de développement, bien au contraire. Ainsi aux Indes, la famine et la misère ; ainsi les pays arabes. La religion*

tend plutôt à freiner le progrès. La religion devrait être étrangère au développement. Malheureusement, elle s'en mêle ; dans ce cas elle devrait marcher dans le sens du progrès ».

IX. « *Il semble rare de voir dans des cas pratiques que la religion soit un catalyseur de développement... La religion à mon sens freine le démarrage rapide du développement. Donc la religion et le développement s'opposent. La première divise. Le second éveille, assemble, et lance un mouvement d'ensemble* ».

X. « *Pour moi, la religion n'est pas un facteur de développement mais elle peut freiner le développement d'un pays. Je prends le cas des pays musulmans : la religion ne permet pas à la femme de sortir de chez elle, alors que cette dernière peut produire* ».

XI. « *Dans certains pays, les dirigeants profitent d'aides étrangères à des fins personnelles, exploitent le sentiment religieux des masses : Arabie, Espagne et certains pays musulmans* ».

XII. « *Quand il y a développement, la religion dans la plupart des cas est sacrifiée : elle devient obstacle. Les religions ont été créées à une époque différente de celle où nous vivons en ce moment. Elles ne répondent plus au développement économique actuel. On préfère s'appuyer sur des doctrines économiques. Les gens sont davatange mobilisés par des idées politiques que par des idées religieuses* ».

3. *Les termes différenciés.*

(*a*) Différences *entre pays développés et sous-développés.* Dans les premiers Religion et Développement sont devenus relativement indéterminés l'un par rapport à l'autre. Mais il s'agit démographiquement d'une aire minoritaire (III).

(*b*) Différences *entre religion et religion* à l'intérieur d'un même pays et face à une même option politique. Exemple : Vodou et protestantisme en Haïti (XI). « Il n'existe pas de solution toute faite ». Ou encore, toujours dans un même pays ou une même aire culturelle : différenciations internes de tendances à l'intérieur d'une même religion dominante. Exemple : catholicisme sud-américain (VI).

(*c*) Différences générales *entre niveaux* d'une même religion : « renouvelée » ou non (I) ; intéressée au développement ou non (II) ; dégagée ou non de ses propres superstitions (IV) ; solidaire ou non d'un programme de promotion humaine (V) ; dominée par un traditionnalisme « obscurantiste » ou sollicitée par un engagement social d'assistance technique (IX) ; liée au conservatisme coutumier ou inventive pour sa propre survie, de structures temporelles nouvelles (VII). — A noter ici le seul libellé — de résonance teilhardienne — où la religion apparaisse comme une certaine base théorique du développement : « Lorsque le dogme propose la vie mystique comme une expérience spiritualisée du devenir des structures temporelles ».

(*d*) Différences *générales* pour telle ou telle religion. Le protestantisme reparaît une fois de plus dans un contexte privilégié, où se trouve la coïncidence (Thèse déjà proposée par les économistes coopératifs comme Ch. Gide ou B. Lavergne) entre sa zone d'expansion et la zone de plus grande densité coopérative (VIII). Le catholicisme missionnaire, moyennant nuances et précautions, offrirait un concours positif au développement

africain (I, V). L'Islam, également en Afrique, apparaît comme ambivalent (V, X). (Les religions asiatiques n'ont été mentionnées qu'allusivement, les étudiants n'étant pas originaires de ce continent).

LIBELLÉS DIFFÉRENCIÉS.

I. « *En général la religion est un obstacle... Cependant, je crois, pour le cas précis de la religion catholique, qu'elle a pu dans le mouvement missionnaire être un facteur de développement, mais à objectif de développement limité. En d'autres mots, dans ce dernier cas et dans l'absolu, elle est facteur favorable, mais d'un point de vue relatif elle est un frein... Pour que les religions en général deviennent un facteur de « décollage », il faut qu'elles se renouvellent en rupture avec le passé* ».

II. « *Tout dépend de l'intérêt que telle ou telle religion oppose au développement. Dans le cas où le développement fera perdre l'influence religieuse sur les communautés, les religions s'y opposeront. (Toutes les religions pourraient participer au développement à condition qu'elles en acceptent les mobiles).*

III. « *Religion et Développement sont sans effet l'un sur l'autre dans les pays très développés, mais ces pays représentent la partie du monde la moins importante démographiquement... L'apport religieux est quasi indispensable au « décollage », mais j'ai des doutes sur le caractère authentique religieux des « clergés nationalistes* ».

IV. « *La mobilisation (requise par le développement) est plus ou moins réalisable par toutes les religions, seulement il faut limiter les croyances superstitieuses de la religion qui empêchent la mobilisation souhaitable* ».

V. « *Prenons le cas africain* : (1) *L'Islam y est très actif. L'action de l'Islam est fréquemment rétrograde lorsqu'elle encourage les attitudes traditionnelles qui constituent un obstacle au développement. Elle peut être utile et favorable au développement lorsqu'elle concourt à la promotion humaine : formation civique, pratiques saines de la vie courante...etc. On vient d'annoncer dans la presse que les Ulémas de nombreux pays musulmans d'Afrique se réuniraient en juillet pour étudier une réforme des « Hadith » tendant à rénover le Coran et à l'adapter aux exigences modernes du Développement. C'est là une œuvre utile, si elle n'est pas politisée.* (2) *Le catholicisme qui a favorisé la promotion humaine peut avoir pendant longtemps encore une action positive dans la mesure où les missions ne cèdent pas à la tentation bien humaine de se lier avec la vie politique sociale* ».

VI. (*Cas d'un pays d'Amérique du Sud*).

Facteurs négatifs : « *Eglise plus puissante que l'autorité civile. Cette église n'est pas indépendante et est corrompue (selon les conclusions d'un rapport d'enquête). Episcopat et haut clergé dépendant des grandes familles féodales. L'église soutient les partis politiques plus retardataires. Manque d'idéalisme des prêtres. Attitude égoïste ou byzantine. Attitude précapitaliste et patriarcale. Manque de qualité du clergé (rural et espagnol). Eglise prêche résignation et récompense future ultra-terrestre. Pas d'aide à soi-même* ».

Facteurs positifs : « *L'Eglise est en évolution, divisée contre elle-même. Elle propulse une réforme agraire bénigne. Pour lutter contre intrusions anti-catholiques (communisme et surtout protestantisme), elle envisage des moyens de développement* »

VII. « 1. *Dans la mesure où la religion est fondamentalement liée à des structures temporelles (exemple redevances foncières et maraboutisme), elle est essentiellement conservatrice donc opposée au développement.*

« 2. *Elle peut être un facteur de développement et le développement lui-même*

peut féconder la religion dans deux cas principalement : (a) *lorsque les structures sociologiques des communautés religieuses sont temporellement menacées dans leur précarité ou lorsque les intérêts de prestige ou intérêts matériels sont en concordance avec les nécessités de missions (exemple secte musulmane, Mouride au Sénégal).* (b) *Lorsque le dogme propose la vie mystique comme une expression spiritualisée du devenir des structures temporelles* ».

VIII. « *Actuellement on constate que dans les pays sous l'influence du protestantisme, on trouve une grande expansion de la coopération. Cela prouve que « développement » progresse avec la religion. Mais par exemple le bouddhisme qui a été souvent propagé par des socialistes provoque quelquefois des conflits, des malheurs, et la pauvreté dans le pays* ».

IX. « *L'influence de la Religion sur le Développement ne peut être exposée en général. Tout est une affaire de cas suivant les lieux et suivant les religions.*

Une religion peut amener un obscurantisme et peut contribuer à garder des coutumes arriérées.

Une religion peut aussi, par l'engagement qu'elle propose sur le plan de la charité et de l'action sociale être un facteur de développement (école, hôpitaux).

La même religion suivant la façon dont elle se présente et suivant la façon dont elle est comprise peut même présenter les deux aspects.

Le côté humain de la religion qui entend promouvoir une réalisation de l'homme dans le sens de sa véritable fin dernière, s'accommode de toutes les coopérations avec les religions et idéologies qui ne sont pas en contradiction avec ces fins dernières et qui peuvent contribuer à la grandeur de l'homme en particulier sur toutes les questions de développement humain »

X. « *La particularité de l'Islam est qu'il peut mobiliser les masses sans pour cela aider efficacement au développement. La religion chrétienne peut aider dans les pays peu évolués et à populations fortement croyante* ».

XI. « *Dans la même région haïtienne, où le protestantisme semble favoriser le développement, le vodou, religion existante en Haïti, constitue un frein au développement de cette contrée parce que ses adeptes se livrent à des dépenses très élevées à l'occasion de certaines cérémonies exigées par ce culte...*

Dans le développement de ce pays, il faut tenir compte des phénomènes religieux et qui, dans certains cas, peuvent être ou non un frein à une politique de développement. Il n'existe pas de solution toute faite. Le développement suppose une option politique qui peut avoir pour but la tolérance ou l'intolérance des formes religieuses. D'autre part, certaines formes religieuses sont un obstacle à toute politique de développement alors que d'autres peuvent coexister avec ladite politique. La meilleure solution est que les croyances religieuses soient rejetées dans le domaine de l'associationnisme privé, qu'elles ne soient combattues que dans le cas où elles freinent le développement et qu'à la longue elles dépérissent ».

Toutes ces réponses envisagent plutôt un premier aspect de la question, à savoir : l'effet positif, négatif, différencié, ou neutre *de la religion sur le développement.* L'autre aspect — effet *du développement sur la religion* — ou du moins sur la configuration sociologique de l'institution religieuse, relevait d'une autre partie du questionnaire qui sera envisagée plus loin. Mais avant de le prendre en considération, la complexité de ces premiers

libellés peut permettre sans doute d'isoler quelques questions théoriques et d'en tenter une première élaboration. On en retiendra quatre :

« Aliénation religieuse » et Développement social.
Théologie et Sécularisation.
Société industrielle et pratique religieuse.
Non-religion et coopération des religions.

II. — « Aliénation religieuse » et Développement social.

Que la religion soit une forme de conscience déterminée par une situation de sous-développement, la sublimation de ses représentations correspondant aux frustrations inhérentes à cette situation, c'est ce que les formules épiques du jeune Marx (Annales franco-allemandes, 1844) ont redit depuis un siècle dans toutes les langues du monde. Les libellés ci-dessus manifestent que cette « Selbstverständigung », cette confession (Beichte) apparaît — constatations à l'appui — pertinente à beaucoup des intéressés. Le rôle central de ces formulations justifiera ou excusera qu'on prenne des analyses marxistes comme cadre de référence du présent paragraphe.

Que ces analyses aient été interprétées ultérieurement dans des slogans rigides mécanistes, réduisant le fait religieux — comme tout fait idéologique — à une variable d'un déterminisme et presque d'un fatalisme économique, c'est ce que le rapport du Professeur Schaffe dénonce justement, en soulignant le jeu de ce que Engels nomma « l'action réciproque », faute de quoi «ce qui manque à tous ces messieurs c'est la dialectique. Ils ne voient toujours ici que la cause, là que l'effet ». Il y a d'ailleurs d'autres éléments qui obligent à pluraliser la définition abrupte de l'aliénation et à la décanter de sa version vulgaire et ces éléments peuvent être empruntés aux analyses que la méthode marxiste elle-même s'évertua à pratiquer sur le développement religieux de l'humanité (10).

Le premier tient au fait que dans ces analyses la dialectique verticale de la *stratification* — la fameuse « correspondance » de « l'infrastructure » et de la « superstructure » — est perpétuellement traversée par la dialectique horizontale *de l'histoire*. On pourrait montrer par toute une anthologie en deux parties que le « matérialisme historique » tient à un double et complémentaire postulat :

D'une part, l'*histoire* se comporte — « jusqu'à présent du moins » — comme un processus d'histoire *naturelle*... ; autrement dit l'histoire humaine est *encore* en hétéro-développement (lois d'évolution sociale qui échappent à la conscience et à la maîtrise de l'homme). D'autre part, la *nature* est *déjà* en auto-développement (évolutionnisme d'auto-détermination) ; et en un sens, elle a toujours plus ou moins été ou du moins elle a toujours plus ou moins eu... une *histoire*...

---

(10) J'ai essayé de reconstituer les implications et les résultats de ces analyses in *Marxisme et Religions*, Paris, P.U.F., 1961, 128 p. (coll. Mythes et Religions).

On peut ajouter que ce double postulat retentit immédiatement sur l'achèvement (Aufhebung) de la religion assigné comme terme au développement de la conscience : d'une part, athéisme théorique, lorsque cette conscience perçoit scientifiquement comment le monde se fait de lui-même et donc qu'il ne saurait être fait de l'extérieur par un créateur supposé ; d'autre part, athéisme pratique, lorsque l'homme, moyennant une organisation sociale adéquante, « non seulement proposera mais disposera », le dépassement d'une situation qui avait besoin d'illusions impliquant du même coup le dépassement des illusions sur cette situation...

Bien ! Mais en deçà de cette perspective se dessine surtout la structure historique du fait religieux, structure où s'étagent plusieurs niveaux qui seraient en même temps des phases si celles-ci ne s'immisçaient les unes dans les autres : les religions de la *nature*, les religions de la *nationalité*, les religions *universelles*, celles-ci, — et parmi elles surtout le christianisme — donnant naissance à des formes de conscience de *classe*, et parmi les plus « avancées » de ces dernières des théologies de l'Esprit ou du Royaume de Dieu « frisant » les formes ultérieures de l'athéisme et du communisme.

A partir de là de multiples distinctions méthodologiques ou sociologiques commencent à s'introduire. Comme elles se trouvent être capitales pour le sujet présent, il peut être utile d'en énumérer quelques-unes :

1. *L'absence de causalité économique dans la « religion naturelle ».*

Texte d'Engels parmi d'autres : « Le faible développement économique de la période préhistorique a comme complément, mais aussi çà et là, pour condition et même *pour cause* les représentations fausses de la nature ». Voici donc un cas où, exceptionnellement, la situation ne détermine pas les représentations, mais où au contraire la représentation de liens naturels aurait déterminé et déterminerait la situation des rapports de production. Et le cas est d'importance puisque cette religion de la nature perdure par-dessous et peut-être par delà les autres formes religieuses ultérieures, y compris les religions universelles, y compris le christianisme. C'est ce que confirmerait un des résultats majeurs des enquêtes contemporaines de « pratique religieuse » puisqu'elles dégagent la persistance massive de la pratique *saisonnière* (saisons de la vie — naissance, puberté, mariage, mort —, ou saisons de l'année — Noël, Pâques, Fête des morts...), au-delà de la liquidation de la pratique régulière prescrite par l'institution ecclésiastique historique. Pour l'interprétation même du développement des sociétés dites primitives, Cl. Lévy-Strauss a pu, en s'appuyant sur les textes marxistes eux-mêmes, revendiquer la primauté des structures de parenté sur les rapports productifs (11), et en tout cas disqualifier justement la conception simpliste qui réduirait le développement à une « prétendue évolution historique reposant en général sur le fait que la dernière forma-

(11) « C'est en effets chez Marx-Engels une idée fréquemment exprimée que les sociétés primitives ou censées telles sont régies par les liens de consaguinité... et non par des rapports productifs... ». *Anthropologie structurale*, p. 369.

tion sociale considère les formations passées comme autant d'étapes conduisant à elle-même... » (12).

2. *La relative autonomie des religions « nationales ».*

L'identification d'une religion à l'émergence puis à l'existence nationale ou réciproquement l'identification de l'indépendance nationale à une forme de religion ou de divinité, constituent un autre niveau relativement autonome du développement religieux. Même si Marx le situe plutôt *avant* et Engels plutôt *après* l'Empire romain, l'originalité de ce niveau n'est pas douteux pour l'un comme pour l'autre. Il vaut pour des nationalités : « La vraie religion des anciens, c'est le culte de leur nationalité » (Marx) ; il vaut également pour des aires supranationales plus ou moins intégrées : ainsi « c'est le catholicisme qui fut le creuset du monde européen » (Engels). Il vaut également pour des réalités *ambiguës* qu'on pourrait nommer des classes-nations : la religion y devenant l'étendard de la résistance d'une nation dominée contre une puissance étrangère considérée globalement comme une classe dominante. Il y aurait eu de cela dans une filière du judéo-christianisme primitif (celle qui, selon Engels, se serait exprimée dans l'Apocalypse). H. Lefebvre a attiré l'attention sur ce schéma pour l'interprétation de la résistance albigeoise (*Annales Occitanes*, 1953). La Pré-Réforme et la Réforme en auraient drainé quelque chose, et on perçoit assez facilement (cf. les travaux d'Alphandéry, Dupront, N. Cohn...), qu'en Europe bien des nations, *in statu nascendi*, ont trouvé auprès de leur berceau des effervescences de type mystique, millénariste ou même messianique (vg. fréquence et distribution du thème de l'« Empereur des derniers jours »). On peut remarquer enfin à quel point les messianismes plus ou moins contemporains, en territoires de colonisation, tendent à constituer l'involution sans doute mais aussi le prodrome des nationalismes (13).

D'autres combinaisons sont encore possibles : identification religieuse sollicitant une identification supranationale ou étant sollicitée par elle comme le manifesteraient peut-être certaines péripéties de la Ligue arabe ; identification religieuse empruntant tout ou partie de sa densité au sursaut durci d'une conscience nationale (vg. certains retours aux rites religieux en Israël) ; identification de la religion aux prestiges d'une culture dominante, dans le sens où W. Herberg a pu défendre la thèse que les trois grandes religions américaines — *Protestant*, *Catholic*, *Jew* — (14) seraient devenues trois variantes de la religion d'une unique américanité ; ou au contraire identification de la religion à la résistance ombrageuse d'une originalité culturelle nationale : certaines enquêtes polonaises n'ont-elles pas estimé

(12) K. Marx (1857). Cit. *ib.*, p. 870.

(13) Cf. Les études de G. Ballandier sur *Messianismes et Nationalismes en Afrique noire.* Pour l'Océanie et la floraison des cultes du Cargo : P. Worsley. (The Trumpett shall sound). Pour l'Afrique du Sud : B. Sundkler. Pour l'Amérique du Sud : M. I. P. de Queiroz..., etc. En particulier Worsley, *op. cit.*, p. 254 et ss. « The first Stirrings of Nationalism ». Avec les nuacés apportées par la contribution de K. Burridge, analysée ci-après. Cf. *Bulletin bibliographique.*

(14) New York, 1955. Trad. fr. *Protestants, catholiques et Israélites. La religion dans la société aux Etats-Unis.* Paris, Spes, 1960.

pouvoir, dans telle pratique religieuse apparemment revivifiée, déceler surtout la reviviscence politique d'une tradition plusieurs fois séculaire de résistance à une occupation de l'étranger...

De ce point de vue trop rapidement évoqué, il ressortirait que le développement de la religion ressortirait moins au niveau ou même au régime de développement économique, analysé en coupe *verticale* à un moment donné, qu'aux traumatismes bénéfiques ou maléfiques contractés au cours d'une tradition *historique* plus ou moins prolongée. *L'homo religiosus*, tout en étant et probablement avant d'être l'homme d'un statut socio-professionnel donné (pratiquement, c'est la seule catégorie qui permette d'approcher sa « classe sociale »), était et reste, comme on l'a dit, un homme devant la nature et sa propre nature ; il est et reste également l'homme d'une tradition historique, nationale et culturelle, et celle-ci peut d'autant moins être passée purement et simplement au passif du Développement, que dans la conscience de ses ressortissants elle garde à son actif une dimension, jugée majeure, de ce développement.

3. *L'ambivalence des rapports entre religions et classes sociales.*

Avec le cliché de la religion mère de *résignation* sociale (« L'opium du peuple »), on pourrait certes écrire toute une histoire des religions (15). Il n'en est pas moins vrai qu'on pourrait en écrire une autre avec le postulat d'une religion mère de la *protestation* sociale, et tout compte fait, la seconde pourrait n'être pas moins marxisante que la première. (Cf. W.D. Morris, *The Christian origins of Social Revolt*, 1949).

Un des principes dont elle pourrait se réclamer serait que n'importe quel développement n'est pas accessible à n'importe qui, n'importe comment, n'importe quand et n'importe où... A. Dühring qui s'indignait que l'hellénisme n'eût pas supprimé l'esclavage, l'Anti-Dühring rétorque : « Sans esclavage antique, point de socialisme moderne... Lors donc que M. Dühring tord le nez sur l'esclavage, il pourrait tout aussi justement reprocher aux Grecs de n'avoir pas eu de machines à vapeur ou de télégraphe électrique... *Si contradictoire et si hérétique* que puisse paraître cette affirmation, l'introduction de l'esclavage a été, dans les circonstances où elle s'est produite, un grand progrès... ». Dans la même perspective, le même Engels n'avançait-il pas que le christianisme primitif était le seul socialisme possible au premier siècle de notre ère (*Zum Urchristentum*). Il y a le *désirable*, c'est-à-dire ce qui *doit être fait* en réponse au développement des requêtes de la psychologie collective (= « superstructure »), et il y a le *possible*, c'est-à-dire ce qui *peut être fait* dans le cadre du développement des forces de produc-

(15) Encore la fonction de cette sublimation archétypique — « âme d'un monde sans âme » (Marx) — devrait-elle être précisée en fonction de la vie et de la survie immanentes des sociétés. Comme le remarque M. Eliade : « Nous n'avons pas à décider si de tels motifs étaient ou non puérils ou si tel ou tel refus de l'histoire s'avérait toujours efficace. Un seul fait compte à notre actif, c'est que grâce à cette vue des dizaines de millions d'hommes ont pu tolérer des siècles durant de grandes pressions historiques sans se désespérer, sans se suicider, ni tomber dans cette sécheresse spirituelle qui amène toujours avec elle une vision relativiste ou nihiliste de l'histoire » *Mythe de l'Eternel retour*, p. 221-223.

tion (— « infrastructure »). Or, contrairement à la simplification de l'aphorisme selon lequel l'humanité ne se poserait jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, il arrive que *le désirable et le possible ne coïncident pas.* Ces catégories ne sont autres que celles de l'analyse marxiste du cas münzérien : « C'est le pire qui puisse arriver à un chef d'un parti extrême que d'être obligé de prendre le pouvoir en mains à une époque où le moment n'est pas encore mûr... Il se trouve nécessairement placé devant un dilemme insoluble : *ce qu'il peut faire* contredit toute son action passée, ses principes, et les intérêts immédiats de son propre parti, et *ce qu'il doit faire* est irréalisable... ». (*Guerre des paysans*). Il y a des goulots d'étranglement qui relèvent ainsi d'une religion d'hyper-protestation.

C'est dire tout au moins que d'une part le développement global a ses rythmes et que d'autre part le temps de la religion n'est ni généralement ni nécessairement celui d'un retard ; que sa procédure générale n'est pas davantage celle d'une évasion dans l'au-delà. Cette religion peut aussi présenter des avances — fussent-elles marginales, dissidentes ou même tératologiques — sur le développement, et ces avances peuvent, sur le mode de la catastrophe ou sur le mode de l'acculturation, fomenter des réalités parfaitement terrestres. Idéologie de classes dominantes et établies, elle peut tout aussi bien être idéologie de classes dominées et montantes, et elle l'aurait même été, selon Engels, jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle en Occident. Pour demeurer dans le cadre ainsi offert, on peut en relever trois modalités, en annotant chaque fois quelques références extra-occidentales :

(*a*) Constitutions de « Royaumes de Dieu » qui soient un monde dans le monde sans être de ce monde. Comme par exemple les communautés d'inspiration religieuse, généralement liées à un revival du christianisme primitif (Shakers, Rappites, Zoarites...) où Engels puisa lui-même (cf. *Beschreibung*) une des références de ses convictions communistes naissantes.

Une ethnologue sud-américaine (M. de Queiroz) exposait ainsi l'année dernière ses observations sur le terrain auprès d'un messie brésilien, dont l'action a fait « décoller » le développement de la région sous son influence. Au Nigeria, une communauté noire dissidente, les « Holy Apostles », suscitait récemment un village de pêcheurs, de type kibboutzique, avec un remarquable équipement technique. En Israël, les moshavim religieux ne passent pas pour moins développés que les autres, au contraire. Les réductions guaranis, quelles que furent leurs limitations, n'en ont pas moins — par leur souvenir — alimenté et alimentent encore toute une tradition de missiologie, animatrice de progrès social. Un des libellés ci-dessus excipait d'une secte musulmane sénégalaise dans le même cas..., etc...

(*b*) Programmes semi-religieux, semi-politiques de transformation d'une société globale en Royaume-de-Dieu, comme dans le cas déjà cité des Münzeriens ou ultérieurement des Levellers anglais. Les « Saints des derniers jours » (Mormons) ne passent pas pour avoir échoué dans le développement de la région désertique du Lac Salé, pas plus, toutes choses égales d'ailleurs, que W. Penn et ses Quakers en Pennsylvanie, ou, dans un autre

horizon, les réseaux économiques établis à partir et autour des Skytes du Raskol...

...Syncrétismes politico-économico-religieux dont entre autres la doctrine ou la personnalité du chef peuvent peut-être constituer des analogies dans des cas de pays sous-développés contemporains.

(*c*) Résultats politiques ou économiques indirects comme dans le cas du calvinisme, selon l'analyse marxiste classique, amplifiée et redressée ultérieurement par Max Weber : républicanisation ecclésiastique entraînant républicanisation des monarchies ; assimilation du métier à la vocation stimulant et justifiant la prospérité temporelle, y compris celle de l'homme d'affaires. Ou bien dans le cas du judaïsme, selon les termes de l'investigation de W. Sombart, la sainteté étant le fruit de « la rationalisation de la vie », et ayant pour effet la virtuosité dans la rationalisation économique (*Les Juifs et la vie économique*, ch. XI. *La religion juive et son importance pour la vie économique*).

Dans sa communication au colloque de sociologie des religions à Oxford, le professeur Wertheim soulignait que la phase du protestantisme européen pouvait n'être pas sans analogie avec une phase analogue dans les changements religieux contemporains de certains pays du sud-est asiatique (16).

(*d*) Un quatrième point pourrait être ajouté : la métamorphose des rapports religieux entre pays développés et sous-développés. Après avoir été conçus historiquement sous le signe de la *croisade*, puis d'une *mission* plus ou moins affectés des complexes de supériorité d'une religion de la civilisation dominante, ces rapports ne sont-ils pas en train de subir une mutation sous de multiples facteurs : avancées d'un œcumenisme multiforme, consécutif et concomittant à l'internationalisation d'une coexistence pacifique ; approfondissement ethnologique des missiologies ; habilitation ou réhabilitation des traditions ou messages religieux dans les aires culturelles récemment promues à l'indépendance ; élaboration méta-religieuse des sciences des religions ; théologie voire théogenèse du développement, ravitaillée par la munificence d'une œuvre de science et de foi comme celle

---

(16) Analysant des innovations plus ou moins concomitantes dans l'hindouisme, l'Islam, le bouddhisme, il remarque que : « The only possible explanation of those similarities is their connection with parallel phenomena in the social and economic field. To a certain degree, these movements are also comparable to what happened in Western Europe during the Reformation period ». En particulier, à propos de la réinterprétation des Ecritures, comme moyen d'enjamber l'autorité des clercs — « Mullahs, Muftis, Brahming or monks » : « The modern bourgeois needed a philosophy more in harmony with the rational and scientific views of his time, on in which he could express his individuality. Independant study of the Holy Scriptures... provided him with the means to search within those Scriptures for truth more adapted to his new surroundings. Such a study permitted laymen to approach the Deity personally and directly without the necessity of invoking the intermediary services of a priesthood or of saints. Instead of a mediaeval fatalism and of an acceptance of sufferings and poverty as an inescapability, the selft reliant bourgeoisie yearned for the creation of an ideology imbued with optimism and with a belief in a possibility of increasing the production forces of the mankind... The prosperous merchants did not ask from their religion anything but a sanctioning of their endeavour to expand entreprises and to lead an easy life, comforted by their enlightened progressivity... ». W.F. Wertheim, *Religious reform movements in South East Asia.* Cf. *infra.*

de Teilhard de Chardin ; dépérissement des prosélytismes religieux ou culturels dans la densité *sui generis* de l'assistance ou de la coopération techniques... Certes, il ne saurait s'agir d'une religion mondiale du développement (encore que son amorce existe çà et là) telle que Saint Simon en avait exprimé la requête et tracé les grandes lignes dans son *Nouveau christianisme*. Mais d'ores et déjà la promotion du tiers monde au développement s'avère un programme de nature à mobiliser ce qui, dans la croyance religieuse, est susceptible d'assurer force de conviction, désintéressement, altruisme, ténacité, longanimité, toutes qualités éthiques qui ne font pas ce qu'on est convenu de nommer aujourd'hui « l'expert » en développement, mais sans lesquelles l'expertise demeure aléatoire. Le thème ainsi proposé n'est pas très éloigné, on le voit, de l'optimisme prudent de M. Ginsberg, sur celui d'une moralisation croissante. On ne dit pas qu'il soit omniprésent dans le développement actuel des religions. On dit seulement qu'il n'en est pas absent.

III. — Théologie et sécularisation.

On connaît la boutade : « Bacon déclarait que la physique théologique était une vierge consacrée à Dieu et par suite stérile : il émancipa la physique de la théologie et elle devint féconde » (Marx). Cette émancipation de la théologie comme d'une puissance de tutelle et de contrôle (= « sécularisation ») a semblé accompagner en effet l'émergence des sciences comme telles : sciences de la nature (géologie, archéologie, astronomie, physique, chimie, etc.) au point que d'aucuns attendent de ces sciences le déclin *ipso facto* de la théologie ; sciences de l'homme (psychologie, médecine, ethnologie, histoire, sociologie, etc.) ; sciences du travail ; et en définitive sciences de la religion elles-mêmes bien que le statut « séculier » de ces dernières soit inégalement avancé. D'autre part, cette sécularisation du savoir impliquait une sécularisation du pouvoir avec l'émergence d'un Etat ou d'une politique non subalternée à des instances dogmatiques, confessionnelles ou théocratiques. La loi des trois états d'Auguste Comte exprime approximativement cette logique attribuée à un développement où l'avènement de l'état *positif* coïnciderait avec le dépérissement de l'état *théologique*.

On peut penser que ce positivisme largement prédictif s'avère aujourd'hui assez plat et là comme ailleurs s'impose la pluralisation des éventualités. Si le développement a pour ressort l'originalité et l'autonomie de la démarche scientifique et de ses applications à la nature ou à la société, les liens qu'il conserve ou qu'il contracte avec le comportement religieux ne s'en trouvent pas pour autant dénoués ou même distendus. En-deçà même du point où le « sécularisme » lui-même deviendrait une religion explicite, on peut repérer plusieurs schémas :

1. *Le transfert.* Le positivisme comtiste en offre lui-même un exemple retentissant même si pour camper ce transfert il dut émigrer en terre brésilienne, où des observations récentes le voient encore disputer des terrains notoires à la religion dominante. A la limite rien n'empêche que les techniques « séculières » du développement soient empruntées par une

théocratie éclairée ou charismatique ou par un Imamat. Et d'autre part, tout concourt peut-être à les faire employer par une statocratie — fût-elle athée — dans laquelle, il y a cent ans déjà, Marx redoutait la réapparition — sous forme séculière — de l'acte d'abdication qu'il jugeait congénital à la démarche religieuse (17). La dénonciation récente et spectaculaire de comportement *cultuels*, à l'intérieur d'univers mentaux par définition sécularisés, manifeste que son appréhension n'était pas vaine. Et dans un autre horizon n'est-ce pas une ethnolâtrie spécifiée qui déclencha la tentative nazie de génocide, alléguée par R. Aron ?

2. *La « pillarisation »*. Ce terme a été proposé par un sociologue néerlandais, J.P. Kruijt, pour désigner la mainmise d'un dénominationalisme quelconque sur l'organisation du développement de sa propre population ; développement social : organisations de jeunesse, clubs de femmes, associations d'étudiants, associations professionnelles ; développement culturel : écoles, bibliothèques, éducation des adultes, organisation des loisirs, sociétés chorales et musicales, clubs sportifs, associations théâtrales, agences de voyages ; développement sanitaire : hôpitaux, sanatoriums, etc. Dans ce schèma, les fondations sont dénominationnelles comme les fonds et les responsables, dénominationnelles la clientèle et au moins préférentiellement la main-d'œuvre. Il s'agit d'un « vertical ideological pluralism » (18). Ces instruments ou dispositifs de développement qui tous font appel à des techniques éducatives, sanitaires, organisationnelles, de soi non dénominationnelles sont ainsi redénominationalisées. Comme l'indique Kruijt : « L'intégration fonctionnelle horizontale est traversée par l'intégration idéologique verticale ».

Le cas n'est pas sensiblement différent si, dans une nation ou une aire culturelle, l'une de ces pillarisations se trouve être dominante. Elle peut même, moyennant sa transformation en groupes de pression victorieux, tendre à s'assurer un régime sinon exclusif du moins préférentiel. Dans le cas pluraliste analysé par Kruijt, les « pillarisations » se comportent plutôt comme des firmes concurrentielles, chaque filière — ou pilier de développement portant le label de sa dénomination.

3. *La « laïcalisation »*. C'est un schéma qui peut être obtenu soit par une « dépillarisation » (ou déconfessionalisation), soit par une acculturation ecclésiastique d'un processus de laïcisation (dé-cléricalisation). Les institutions de développement quelles qu'elles soient — syndicats, coopératives, mouvements de jeunesse, associations familiales, etc. — échappent à la tutelle des autorités religieuses ou dénominationnelles et deviennent une zone franche pour une action séculière de « laïcs ». A cette zone est reconnu

---

(17) « Es folgt endlich dass der Mensch, selbst wenn er durch die Vermittlung des Staats sich als Atheist proklamiert, immer noch religiös befangen bleibt, eben weil er sich nur auf einem Umweg, weil er nur durch ein Medium sich selbst anerkennt. Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg, durch einen Mittler », (*Judenfrage*. Mega, I, 1, 1, 583). Cf. H. D. « Athéisme et Socialisme dans le Marxisme classique ». *Arch.*, 10, juil.-déc. 1960, pp. 71-108. Dans un sens analogue, cf. M. Verret sur « Les religions de l'Etat ». *Op.* recensé in *Arch.*, 11, p. 216, n° 245.

(18) J.P. Kruijt. « The Influence of Denominationalism on social life and organizational patterns ». *Arch.*, 8, 1959, pp. 105-111.

un statut extra-dénominationnel, ouvert à des adhésions libres, quel que soit leur credo. En contrepartie, les « laïcs » engagés dans ce développement, s'ils se regroupent dénominationnellement, le font sur une plate-forme distincte, spécifiquement religieuse ou ecclésiologique, laquelle peut d'ailleurs devenir éventuellement un groupe d'influence, de protestation ou de pression à l'intérieur de la dénomination. Des reconsidérations théologiques (théologie « des réalités terrestres », théologie du Laïcat, théologies « missionnaires », théologies « de l'engagement », etc.) justifient ou contrôlent théoriquement cette différenciation des plans. Par cette double affiliation, l'influx passe tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre : des exigences du développement à la reconsidération de la vie religieuse ou bien des normes religieuses (doctrine ou morale sociale) à la forme du développement. Le schéma a ses variantes qui peuvent aller du franc-jeu des croyants dans les institutions de développement au noyautage crypto-dénominationnel.

Dans la mesure où des idéologies séculières représenteraient des religions de « transfert », le schéma se retrouverait à peu près identique ainsi que le précédent.

Il s'y retrouve par exemple dans le demi-siècle de controverses et d'affrontements où au sein des Congrès Coopératifs, se départagent les tenants de la « porte ouverte » ou de la « neutralité politique » d'une part et d'autre part ceux de la coopération « socialiste » (socialisme de II^e^ Internationale avant 1914, de III^e^ Internationale après 1918...).

4. *La désacralisation* (19). L'institution et la pratique du développement évoluent non seulement sans tabous, mais sans motivations religieuses qui leur soient extrinsèques. Ce développement tire sa logique de son terrain d'application, de sa méthodologie, de la démocratie interne de son organisation, éventuellement de sa déontologie propre. Il bénéficie de la « différenciation des disciplines » évoquées par M. Ginsberg, et il est exposé à cet « excès de diversité » (R. Aron) issu de l'absence d'un « modèle de culture » qu'à partir d'un certain point de différenciation une discipline spécifique ne peut plus se donner à elle-même. Croyants divers et non croyants y participent sans que telle croyance ou telle non-croyance, en elles-mêmes représentent en l'occurrence une qualification ou une disqualification. Elles peuvent, à ce jeu, devenir des convictions-postiches : elles peuvent aussi, par leur approfondissement respectif et périphérique, former autour du noyau impersonnel de la discipline commune, une aura interpersonnelle d'espérance : celle selon laquelle « tout ce qui monte converge » (Teilhard de Chardin). La rationalité bâtie sur cette convergence sera-t-elle autre que purement instrumentale ? Ici se retrouve la question posée par la confrontation des deux premières communications. Le plus qu'on puisse dire c'est que le dispositif, s'il assure certainement contre certains risques connus, ne saurait passer pour une assurance tous risques.

(19) Dans le sens où J. Maritain a évoqué l'éventualité d'une disjonction entre l'existence « sacrale » et l'existence « profane » d'une religion sans que celle-ci cesse d'être elle-même. Dietrich Bonhöffer a poussé plus loin la dissociation en envisageant que le christianisme puisse cesser d'être une « religion » sans cesser d'être lui-même, au contraire. C'est probablement une des seules tentatives de théorie théologique de ce schéma. Cf. ses écrits de concentrationnaire. *Widerstand und Ergebung.* Munich, 1955.

A partir de ces différentes éventualités — il y en a d'autres — on peut essayer de cerner davantage les relations entre religion et développement, au niveau d'une conjoncture présente et autour d'un problème peut-être plus précis.

La mise en situation serait celle-ci :

« On a remarqué souvent que le « décollage » (cf. Rostow, Tibor Mende) d'une opération de développement suppose une certaine psychologie sociale, suscitée ou réveillée. Cette psychologie implique entre autres : (a) *esprit d'entreprise individuelle ou collective, volonté de transformer les conditions faites par la nature à l'homme, volonté de transformer cette nature, de la maîtriser* ; (b) *esprit de solidarité entre les hommes d'une société pour unir leurs efforts dans cette lutte pour l'amélioration et l'élévation de leurs conditions de vie, d'habitat, de culture, de travail* ; (c) *esprit d'anticipation et d'espérance tenant pour possible et prévisible la réalisation d'un plan commun, d'un avenir commun pour une condition humaine libérée de ses sujétions antérieures.*

« L'apparition ou le dégagement de cet esprit suppose une convergence, une certaine unanimité, et ce qu'on appelle parfois une « mobilisation psychologique ».

« Quels sont, à votre avis, les rapports entre cette mobilisations psychologique et la religion ? ».

Cette question est celle qui, moyennant cette mise en situation, a été posée au même jury d'étudiants auprès desquels avaient été recueillis les libellés précités. Pour faciliter la réponse, douze hypothèses — mêlant les plus théologiques aux plus sécularisées — étaient proposées dans des libellés standard. On était invité à coter chaque hypothèse de 0 à 10 selon qu'elle paraissait tout à fait invraisemblable (0) ou tout à fait vraisemblable (10). Tous les étudiants, comme on l'a dit, se destinaient au travail en pays sous-développés, qu'ils en soient originaires (la majorité) ou non. La trentaine de réponses reçues classe les hypothèses proposées dans l'ordre de vraisemblance suivant :

La mobilisation psychologique décrite :

	Cotation moyenne
I. Implique une conscience collective mais pluraliste qui limite les croyances religieuses quelles qu'elles soient au domaine de l'associationnisme privé	7,0
II. Demande un collectivisme idéologique strict qui ne soit pas de nature religieuse	6,9
III. Est réalisable par une coexistence active de toutes les formes de croyance religieuse et de conviction idéologique	6,1
IV. Est réalisable par une coopération des religions établies	5,7
V. Peut être réalisée par toutes les religions, chacune opérant dans sa propre aire culturelle	5,6
VI. Est contredite par la diversité des religions et leurs antagonisme	5,6
VII. Suppose un renouvellement religieux en continuité avec les religions existantes	5,0

VIII. Implique à plus ou moins longue échéance le dépérissement ou la disparition de la religion, celle-ci représentant une diversion ou un assoupissement des forces sociales 4,7

IX. Suppose une nouvelle vie religieuse, en rupture avec les religions antérieures 4,3

X. Peut être réalisée par une religion mais pas par d'autres 3,8

XI. Ne peut être réalisée par aucune religion 2,8

XII. Ne peut être réalisée par aucun collectivisme idéologique qu'il soit religieux ou non religieux 2,3

Pour résumer l'hypothèse de travail qui ressort de ces cotations (20), on devrait donc dire : le développement, de par la mobilisation psychologique qu'il suppose :

(*a*) requiert un certain collectivisme idéologique ou une certaine forme unifiée de conscience collective (XII) (21) ;

(*b*) et celle-ci sans être de nature religieuse (II) et tout en limitant les croyances religieuses au domaine de l'associationnisme privé (I) est assez vraisemblablement réalisable non seulement par une coopération des religions établies (IV) mais aussi et davantage par une coexistence active de toutes les formes de croyances ou de convictions idéologiques (III) ;

(*c*) cette éventuelle contribution des religions à la conscience collective suppose plutôt un renouvellement religieux en continuité avec les religions existantes (VII) que de nouvelles formes religieuses en rupture avec les religions antérieures (IX) ;

(*d*) cette contribution est rendue plus facile par l'application d'une religion à sa propre aire culturelle (V) plus difficile par la diversité des religions et leurs antagonismes (VI) ;

(*e*) l'hypothèse selon laquelle le développement suppose un renouvellement religieux est légèrement plus vraisemblable que celle selon laquelle ce développement implique un dépérissement religieux (cf. VII et VIII). Par contre, la disparition de la religion est plus vraisemblable que la réapparition de religions (VIII et IX).

(*f*) enfin, l'hypothèse selon laquelle aucune religion ne peut contribuer au développement est moins vraisemblable que celle selon laquelle cette contribution peut être obtenue par certaines religions plutôt que par d'autres (X et XI).

---

(20) Insistons sur le fait que cette hypothèse n'est qu'une collecte rudimentaire d'opinions, que cette collecte n'était qu'un pré-test de libellés, et qu'à l'expérience plusieurs libellés sont apparus défectueux. La cotation relevée est une cotation de vraisemblances pour un jury très et trop limité, non une cotation de valeur.

(21) L'expression « collectivisme idéologique » équivalait à une unanimité nationale réalisée sur la planification du développement, de ses rythmes, de ses objectifs, y compris de la « planification éducative ». On n'ignore pas les ardentes controverses suscitées par l'expression et son contenu, par exemple dans les fédérations kibboutziques.

Ce ne sont là que des hypothèses que l'application du même questionnaire à un autre groupe pourrait contester. Et surtout leurs libellés posent finalement plus de questions qu'elles n'en résolvent. Des libellés plus décisifs seraient-ils proposés à des échantillons plus largement représentatifs, il est du moins douteux que les réponses finales ne dégagent pas une hypothèse à plusieurs dimensions.

V. — Société industrielle et pratique religieuse.

« Jusqu'à présent les hommes sortaient d'une religion pour entrer dans une autre ; au lieu que nous abandonnons la nôtre pour n'aller nulle part. Voilà le phénomène nouveau aux conséquences énormes dans lequel nous vivons ». Ce mot de Maeterlink, rappelé et commenté par Duhamel (*Possession du Monde*) donne l'allure générale de la question posée. Elle prend sa portée sociologique si on la connecte avec le secteur déjà si ample — et qui va toujours s'amplifiant — des investigations contemporaines sur la pratique religieuse et sur l'un de leurs résultats : la récession de la pratique religieuse sous l'impact de la société industrielle, impact saisi sur deux points : d'une part, le statut socio-professionnel, du travailleur *industriel* et d'autre part la pénétration *dans* ou la pénétration *de* la vie *urbaine*.

« En Extrême-Occident » tout au moins, les croyants eux-mêmes, selon le Professeur Le Bras, ont accédé à la compréhension que « ce recul de leur religion n'était pas un simple épisode du combat entre Dieu et le Diable mais l'effet d'une nouvelle civilisation ». L'analyse des taux de pratique religieuse en France révèle qu'ils sont régulièrement et notoirement plus bas dans les grandes villes que dans les campagnes, chez les travailleurs industriels des grandes villes que dans tout autre catégorie socio-professionnelle de leur population active, chez les travailleurs agricoles touchés par une certaine industrialisation que dans le reste de la population paysanne. Un des principaux dirigeants de cette vaste expertise, F. Boulard, va jusqu'à conclure :

« Un esprit nouveau est parti des villes où fermentent toujours les nouvelles civilisations... il s'agit de l'influence des villes par la civilisation qu'elles mettent en route... c'est par les usines, par le travail industriel qu'arrive d'ordinaire ce nouvel esprit... Même dans la région très religieuse apparaissent quelques tâches blanchâtres de moindre pratique... Renseignements demandés on nous répond : « paroisse industrielle, il y a des usines... ». Dans une région de forte pratique, quand une usine s'implante, elle introduit de soi une tendance à l'indifférence religieuse... il s'agit d'une civilisation nouvelle à base de progrès technique... cette civilisation est encore accompagnée de toute une culture nouvelle à base de sciences positives, elle provoque la naissance d'un nouveau type d'homme dont l'humanisme imprégné de technique... est naturellement positiviste... » (22).

Un autre enquêteur, F. Houtart, étend le même résultat — « une certaine relation de cause à effet » entre la progression de l'urbanisation et

(22) F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, 1954.

la récession de la pratique religieuse — à l'ensemble des grandes villes européennes, aux villes sud-américaines et aux chrétientés urbaines de l'Afrique noire... (23), la pointe de cette récession étant régulièrement fournie par le travailleur industriel (ouvrier) adulte... Le même constat a été minutieusement dressé pour une ville industrielle anglaise tenue pour significative (24). Des bilans généraux commencent à être dressés avec circonspection (25).

L'apparition de la société industrielle détermine-t-elle donc la disparition des sociétés religieuses ? Ce serait tenir-là assurément une théorie simple et claire dans la pénombre et la complexité de nos controverses sur une éventuelle théorie globale du développement. Marx en avait posé quelques jalons prédictifs en évoquant l'industrie comme « la révélation exotérique des forces de l'être humain » et donc, comme la preuve — éprouvée expérimentalement par le travailleur industriel — de l'inexistence d'un dieu, « un être étranger, un être placé au-dessus de la nature de l'homme », le recours à cet être — démarche essentielle de la Religion — étant éprouvé du même coup comme caduc. Et les exemples veulent être péremptoires : « Qu'est-ce que Vulcain auprès de Roberts and Co., Jupiter auprès du paratonnerre, Fama auprès de Printing House Square, Hermès auprès du Crédit immobilier... ? Toute mythologie maîtrise, domine les forces de la nature dans le domaine de l'imagination et leur donne forme : *elle disparaît quand ces formes sont dominées réellement...* ».

Mais le même Marx déclare, par ailleurs, et cette remarque peut introduire la discussion : « on croyait jusqu'à présent que la formation de mythes chrétiens sous l'Empire romain n'avait été possible que parce que l'imprimerie n'était pas encore inventée... *C'est tout le contraire...* La presse quotidienne et le télégraphe qui répand ses inventions en un instant dans tout l'univers *fabriquent en un jour plus de mythes qu'on aurait pu en produire autrefois en un siècle...* ».

A qui tient la religion pour une aberration mythique ou mythologique, le développement technique serait donc *indéterminé*, déclenchant selon les cas tantôt son dépérissement et tantôt sa recrudescence.

A qui réciproquement tient la religion pour une valeur non réductible, cette même indétermination devient également une position fondamentale, et sur les deux plans : théorique et pratique.

Sur le plan théorique, il n'est pas douteux que des représentations religieuses dominantes en Occident se sont, pendant longtemps, cramponnées au fixisme impénitent résolument réfractaire aux propositions selon lesquelles le prétendu monde « fait une fois pour toutes » n'était en réalité que le fruit et l'étape d'un développement et de plus en plus d'un autodéveloppement. Cette obstruction s'établit aussi bien sur le terrain des

---

(23) F. Houtart, *Eglise et Développement des grandes villes*, 1955.

(24) E.R. Wickham, *Church and people in an industrial city*, 1937.

(25) F.A. Isambert. *Christianisme et classe ouvrière*, Tonrnai, Casterman, 1961, pp. 43-58, donne la référence aux principaux travaux : Houtart, Pin, Fichter, Ligier, Quoist, etc.

conceptions de la nature — controverse sur les rapports de la Genèse et de la Géologie (26) — que sur celui des conceptions de la société — incompatibilité longtemps prétendue entre une démocratie libérale et le postulat de l'« omnis potestas a Deo » —. La théorie religieuse du *statu quo* n'était pas loin de solidariser des éléments aussi disparates que le fixisme des espèces et des éléments, la périodisation de leur apparition selon un concordisme avec la cosmogonie sacrée, l'alignement de l'histoire universelle sur la narration des écritures saintes, le providentialisme des classes sociales, ou la prédestination d'une civilisation à la domination au nom de sa religion dominante. Liant le tout, la croyance en un Dieu créateur du statu quo : dans cette liaison tout étant fait par ce Dieu, il n'y avait pas place pour des autogénèses. Inversement dans un univers ou tout apparaîtrait en autogénèse, il n'y aurait plus place pour « l'hypothèse inutile » d'un créateur extrinsèque à son œuvre.

Or, sur le plan théorique, la force contraignante de ce dilemme n'a pas tardé à s'effriter en même temps que la conjoncture culturelle qui lui avait donné naissance. C'était la tâche des théologiens d'accompagner la croyance vers une nouvelle interprétation d'elle-même (*self-interpretation*). Malgré bien des vicissitudes, ils n'y ont pas manqué. D'abord en conquérant la distinction des plans, distinction aux termes de laquelle l'affirmation d'une nature ou d'une histoire en état « d'évolution créatrice » n'affirmait rien ni pour ni contre l'existence d'un Dieu créateur, appréhendée lorsqu'elle l'était par une tout autre opération mentale. Ensuite, en répercutant dans l'univers théologique lui-même les logiques génétiques appréhendées par des sciences séculières : relativisation des Écritures Saintes dans la perspective d'une histoire universelle tant sacrée que profane, hypothèse d'une « Geschichte des christlichen Selbstbewussteins », examen d'une éventuelle évolution des dogmes ou a fortiori des institutions religieuses ; voire intégration des diverses genèses (du monde, de l'homme, de la société, de la conscience...) dans la perspective globale d'une certaine théogénèse (Teilhard de Chardin), particulièrement propice à une psychologie du développement global et harmonisé.

Sur le plan pratique, l'indétermination se manifeste pareillement. Un développement économique, social et même culturel, s'il sape en effet certains niveaux des croyances et des comportements religieux « fixistes » — y compris les archétypes auxquels ce fixisme se suspend — met en œuvre des modes d'implantation et des techniques d'équilibre ou d'accélération qui, sinon dans les ultimes motivations qui président à leur mise en œuvre du moins dans la spécifité de leur fonctionnement immédiat demeurent étrangères à la croyance ou à la non-croyance. *Mathematica non sunt bona*, déclarait un axiome scolastique... Ni bonnes, ni mauvaises. En ce sens, sans doute, les opérations de développement ne sont pas plus théistes qu'athées ou si on prétend qu'elles sont athées, on entend l'expression dans son sens strictement privatif pour postuler qu'elles sont étrangères, exterri-

---

(26) Cf. GILLIPSIE, *Genesis and Geology. Account of the impact of scientific discoveries upon religious beliefs in the decades before Darwin*, 1951.

toriales, au conflit des deux métaphysiques, et qu'elles ne sauraient être monopolisées par l'une ou par l'autre. Naturellement, sur un plan non plus épistémologique mais *psychologique*, on peut plaider qu'elles s'accommodent particulièrement du fait qu'une incroyance opiniâtre, en excluant tout recours à l'au-delà, mobilisera d'autant plus l'intérêt pour les réalités terrestres de la santé, des conditions de travail, du niveau et du genre de vie. Mais il n'est pas dit que sur un intérêt analogue ne puisse être greffée une autre forme ou une autre modalité de croyance. C'est ce qui selon Warner (*op. cit.*) se serait passé pour les classes moyennes et même le pré-prolétariat anglais touchés simultanément par le développement industriel et par le méthodisme, comme forme religieuse correspondant à ce développement. Dans une analyse suggestive de la pratique religieuse en France, un auteur marxiste (G. Mury) reconnaît qu'au sein même de ce qu'il nomme le « cléricalisme rural » une des forces psychologiques notoires du développement de la paysannerie française tient à des organisations techniques dont l'animation relève en grande partie du ressaisissement et de l'approfondissement d'une jeunesse croyante... Et s'il faut prendre un exemple limite dans un des pays les plus développés du monde, les Etats-Unis, ce développement ne s'accompagne-t-il pas d'une population dénominationnelle dont le taux d'accroissement (selon les déclarations d'auto-affiliation) dépasserait le taux de croissance démographique (27).

R. Aron tend à conclure que la rationalisation immanente au développement demeure indéterminée par rapport à une moralisation croissante ou décroissante. L'hypothèse dégagée ici serait que cette rationalisation demeure également indéterminée par rapport à l'essor ou au déclin de la religion *en général*.

Les observations présentées ci-dessus sur l'apparente et générale récession religieuse dans les zones de vie urbaine et plus spécialement dans les milieux de travailleurs industriels sont évidemment en contradiction avec cette hypothèse. Des élucidations deviennent nécessaires.

1. Il est indubitable que la mutation d'un « milieu naturel » à un « milieu technique » — pour emprunter à G. Friedmann cette possible définition du développement — implique une mise en question des religions établies. Mais cette mutation a de telles proportions qu'il est difficile et peut-être imprudent de simplifier et de mécaniser le diagnostic (28). M. Eliade ne craint pas de rapprocher cette mutation consécutive à l'*industrie* de l'autre mutation consécutive à l'*agriculture*. « Il est utile de se rappeler que la seule révolution à pouvoir lui être comparée dans le passé de l'humanité, la révolution de l'agriculture, a provoqué des bouleversements et des syncopes spirituelles dont nous pouvons difficilement nous imaginer la gravité. Un

(27) Entre 1926 et 1950, la population civile aurait augmenté de 28,6%, la population dénominationnelle en général de 59,8%. Cf. W. Herberg, *op. cit.*

(28) F. Isambert, après avoir envisagé tous les aléas statistiques d'une exploitation rigoureuse des observations chiffrées recueillies jusque là conclut : « Dans cette perspective on dira simplement que si un individu est ouvrier ou membre de la *lower class* — les deux se recouvrant assez largement — *il a plus de chances qu'un autre de se trouver dans les catégories négatives de l'univers religieux* ». *Op. cit.*, p. 55 (souligné par nous).

monde vénérable, celui des chasseurs nomades, s'écroulait avec ses religions, ses mythologies, ses conceptions morales... La désacralisation du travail... constitue une plaie vivante dans le corps des sociétés modernes. Rien ne nous dit pourtant qu'une resacralisation ne se produira pas dans l'avenir...» (29). E. Durkheim, après tout, partageait la même incertitude (30) et la fit peut-être un moment partager à Jaurès (31). En tout cas, si, étant donné la méthodologie des enquêtes disponibles, nous mesurons assez exactement ce qui disparaît de religion *légale*, nous ne sommes guère en mesure d'apprécier encore ce qui demeure, réapparaît ou apparaît de religion réelle, encore moins d'en donner une évaluation axiologique.

2. Si même il était démontré que l'absentéisme religieux est déterminé par le fait écologique de la grande ville et le fait sociologique du statut du travailleur industriel, il resterait à démontrer que cette corrélation est ou n'est pas elle-même liée à un régime de *transition*. Ces deux faits ne constituent-ils pas eux-mêmes des faits de transition ? Engels jugeait que l'avenir réaliserait le rêve de Bismarck : « la mort des grandes villes » (Anti-Dühring), et les études sociologiques de population manifestent que l'assimilation du travailleur industriel à l'évaluation saint-simonienne de « la classe *la plus nombreuse* et *la plus pauvre* » va plutôt s'hypothéquant. D'autre part, l'interprétation a également été avancée que cet absentéisme pourrait résulter également d'un régime de transition dans le développement religieux lui-même : pour la première fois dans l'histoire, des religions sortaient, ex abrupto, du statut quasi universel du « cujus regio ejus religio », sans avoir procédé aux remembrements et reconsidérations requis par des adhésions personnelles et réfléchies, indépendantes des facteurs sociologiques ou culturels de l'adhésion classique. D'où un porte à faux entre ce qui est certes la fin d'une ère, mais pourrait être aussi le début d'une ère nouvelle (32).

3. Que si la diminution quantitative et la dépaupérisation qualitative du travailleur industriel en pays développé a pour corrélatif une prolétarisation de travailleurs en pays sous-développés, ce processus peut et peut-être doit déclencher chez ceux-ci la disparition ou du moins la mise en question de la religion et de la civilisation *dominantes* (« impéraliste », « colonialiste »), mais cette mise en question peut aussi se solder par l'apparition ou la réapparition de grandes ou de petites religions de type ethnique ou politique, syncrétiste ou messianique, l'espérance même du développement

---

(29) *Forgerons et Alchimistes*, p. 184.

(30) *Formes élémentaires*, Conclusion, p. 160 et ss. *passim*.

(31) J. Jaurès, *La question religieuse et le socialisme*, 1960. A compléter par la datation des textes, établie ultérieurement par M. Rebeyrioux.

(32) Cf. Fr. Heer, *Réalités et vérité*, 1957. Son argumentation revient à disjoindre les types d'adhésion, sociologiques hier, personnels aujourd'hui et encore plus demain et à se refuser d'additionner ou de soustraire des éléments aussi hétérogènes. Cf. également le schéma de G. Mensching sur la transition entre les religions « natives » et les religions « électives ». *Sociologie religieuse*, Trad. fr., 1951 ; ou même la conception de E. Trœltsch sur un éventuel troisième type : la religion « de l'individualité spirituelle », distinct aussi bien du « Kirchentypus » que du « Sektentypus ».

technique devenant l'une de leurs composantes, et une fois ces religions placées sur leur orbite qui peut préjuger de la durée pendant laquelle elles perpétueront leur gravitation ?

4. Ce qui semble décider de la collision ou de la connivence d'une psychologie religieuse et d'une phase de développement n'est en définitive pas tellement le contenu du développement — car après tout celui-ci demeure neutre — ni l'« essence » de la religion car celle-ci demeure largement plastique, capable de manifestations et de modèles ajustés aujourd'hui au développement comme ils l'étaient hier au sous-développement. Ce qui décide est plutôt l'événement historique (33) à travers lequel des hommes décident de cette collision ou de cette connivence, avec les conséquences que l'une et l'autre comporte. Dans les péripéties des luttes pour l'indépendance nationale, le fait est assez apparent : telle religion qui apparaît ici comme le ferment ou le rempart de cette indépendance, apparaît ailleurs — et c'est pourtant la même — comme l'agent d'une occupation ou d'un impérialisme étrangers. Dans les perspectives du développement économique et social, c'est un peu moins clair : il n'en est pas moins vrai, comme le relevait Durkheim, que « presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion » (*op. cit.*, p. 598). Et selon la socio-analyse de M. Eliade, derrière les thèmes et les motivations immédiates d'un développement apparemment versé tout entier à l'actif des sciences et des techniques séculières, ne faut-il pas voir poindre — au niveau de l'idéologie qui secrètement le sous-tend quel que soit son régime social — quelque chose comme une crypto-religion, celle des « Maîtres du Feu » ? (34).

Pour revenir de ces analyses en profondeur que d'aucuns jugeront

---

(33) Cette problématique semble devenir de plus en plus importante dans l'examen de ce qu'on nomme « les facteurs non religieux des différenciations religieuses ». A titre d'exemple, je cite l'analyse de C. Dawson : « There can, I think, be no question but that in the history of Christendom from the Patristic period down to modern times heresy and schism have derived their main impulse from sociological causes so that a statesman who found a way to satisfy the national aspirations of the Czecks in the fifteenth century, or those of Egyptians in the fifth would have done more to reduce the centrifugal forces of the Hussite or the Monophysite movement than a theologian who made the most brilliant and convincing defence of Communion in one kind or of the doctrine of the two natures of Christ. Whereas it is very doubtful if the converse is true for even if the Egyptians had accepted the doctrine of Chalcedon, they would have found some other ground of division so long as the sociological motive for division remained adultered ». C. Dawson, *Dynamics of World history*, 1957, p. 86. Dans le même sens, F. Boulard : « les explications les plus justes de la géographie religieuse actuelle *seront à chercher dans l'histoire* beaucoup plus que dans les causes sociales présentes... c'est avant la Révolution française qu'il convient de chercher les causes initiales du comportement religieux différentiel des régions rurales d'aujourd'hui ». *Op. cit.*, p. 36, 46.

(34) « L'idéologie de la nouvelle époque cristallisée autour du mythe du progrès infini, accrédité par les sciences expérimentales et par l'industrialisation, cette idéologie qui domine et inspire tout le XIX^e siècle, reprend et assume en dépit de sa radicale sécularisation le rêve millénaire de l'alchimiste. C'est dans le dogme spécifique du XIX^e siècle — que la vraie mission de l'Homme est de changer et de transformer la Nature, qu'il peut faire mieux et plus vite que la nature, qu'il est appelé à devenir le Maître de la Nature — c'est dans ce dogme qu'il faut chercher la suite authentique du rêve des alchimistes. Le mythe sotériologique du perfectionnement et, en définitive, de la rédemption de la Nature, survit camouflé dans le programme pathétique des sociétés industrielles, qui visent à la « transmutation » totale de la Nature, à sa transformation en énergie... » *Op. cit.*, pp. 178, 179.

discutables et pour en demeurer aux données immédiatement observables, on peut du moins, prenant acte de l'indéniable mutation qui affecte la vie religieuse sous l'impact des sociétés industrielles, tendre d'en sérier les éventualités. Là aussi la réflexion aboutit à une pluralisation, et les principales de ces éventualités seraient à peu près les suivantes :

1. Eviction formelle ou latente de l'obédience religieuse. Encore dans ce cas convient-il de s'assurer *si cette éviction n'est pas un cas particulier d'un processus plus général* : éviction de toute obédience de type idéologique : partis politiques, presse militante, institutions activistes... au profit des opinions et des comportements d'une société de consommation (35).

2. Persistance ou même revitalisation d'une religion conformiste saisonnière (36), plutôt extra-ecclésiastique, en relations avérées avec des croyances naturistes, astrologiques ou folkloriques, la modernisation des « mass communications » pouvant d'ailleurs jouer ici le rôle d'amplificateur.

3. Transfert conscient ou inconscient de cérémonies religieuses sur un cérémonial laïque, un ritualisme sociologique (rites de passage, de dévotion, d'offrande)... à la limite sur un culte (tabou d'un système ou d'une personnalité).

4. Opérations de protestation : de l'intérieur ou de l'extérieur (« protest within » ou « radical protest » dans la terminologie de J. Wach).

(*a*) La protestation radicale conduit généralement à une différenciation par scission. L'histoire religieuse dénominationnelle fournit ainsi une floraison socio-religieuse où la *lower-class* structure ses croyances, ses comportements et même sa sociabilité. Les effervescences religieuses modernes, souvent de type millénariste, en Océanie (Cargo Cults), en Afrique noire (Messianismes noirs) ou en Amérique du Sud, jouent apparemment des rôles analogues pour le *lower-people* de ces territoires, leur scission vis-à-vis des missions ou des religions européennes se compliquant par ailleurs de l'exhumation de rites ou cultes ancestraux.

(*b*) La protestation interne peut avoir elle-même pour objet soit une « Réforme sociale » soit une *reformatio* ecclésiastique. La première déclenche un engagement social, une « action sociale » plus ou moins « pillarisée ». La seconde peut être entretenue par des modèles d'une grande diversité : théologiques, liturgiques, perfectionnistes..., etc. Le cas limite de la protestation interne serait l'émigration intérieure ou marginale. Il arrive que, bon gré, mal gré, l'émigration marginale ait pour *résultat* une rupture radicale qui n'était pas dans les *intentions* (vg. méthodisme et beaucoup d'autres...).

---

(35) Th. Schreiber (ouvrage analysé *infr.* in *Bull. Bib.*) évoque l'éventualité d'une éviction de l'athéisme lui-même *en tant qu'idéologie* au nom d'un nouveau laïcisme dans certaines démocraties populaires.

(36) Selon la définition du « conformisme saisonnier » dans le quadripartisme proposé pour la classification de l'appartenance, par G. Le Bras : Dévot (ou militant) ; pratiquant régulier ; conformiste saisonnier ; non conformiste. Cf. *Etudes de sociologie religieuse*. Paris, 1955, 2 volumes, *passim* et le symposium « Mesures des appartenances religieuses en France » in *Archives de sociologie des religions*, 2, 1956. Cf. en particulier J. Maitre. « Religion populaire et populations religieuses ». *Cah. Int. Soc.*, XXVII, juil.-déc. 1959, pp. 95-120.

5. Le non-conformisme. Dans des pays de religion dominante, l'athéisme en est une des formes. Il en est d'autres au-delà du conformisme saisonnier et en-deçà de la rupture radicale : en général adoption d'un système de croyances, de pratiques, ou de valeurs différent des systèmes correspondants proposés par la religion à laquelle on se déclare affilié. Celui qui s'estime ainsi « fidèle » — et sans mauvaise conscience — selon les critères, et le libre examen de son auto-affiliation se trouverait ainsi être « l'infidèle » selon les règles requises avec plus ou moins d'autoritarisme par l'instance d'affiliation. Mais un compromis unilatéral — parfois aussi bilatéral — assure l'équilibre et souvent la longévité de cette religion non conformiste, sur laquelle règne par ailleurs généralement un conformisme à l'opinion, à la culture, aux mythes ou au « way of life » (37) dominants.

Ces éventualités sont probablement les principales entre les issues-limites : celle d'une société dont le développement s'accomplirait dans un contexte religieux (sacralisé ou ré-sacralisé, sous forme ouverte ou latente) et celle d'un développement qui exhumerait une société intégralement non religieuse. Il est probable que ces deux types idéaux donnent lieu à des collusions, compromis, tensions qui modèlent de l'intérieur les éventualités précitées. Parmi celles-ci rien ne permet de préjuger si l'une ou l'autre pourrait accéder à une position dominante dans l'ensemble du développement de l'œcoumène.

VI. — Non-religion et coopération des religions.

C'est peut-être du fait de cette impossibilité — conjointe pourtant à l'impératif d'une certaine unanimité — qu'une des tendances les plus marquantes du développement religieux récent a pris à différents niveaux, l'allure de tentatives œcuméniques. Ce sera une première conclusion provisoire que d'en signaler l'incidence.

Plusieurs niveaux se laissent apercevoir :

1. Prise de conscience par une religion universelle, de ses dimensions internationales, interculturelles, éventuellement inter-rituelles, et parallèlement de ses dimensions laïcologiques (au sens étymologique du terme). C'est le sens général de l'œcuménisme catholique avec ce qu'il implique de déseuropéanisation (d'aucuns ont même parlé de désitalianisation) de démédiévalisation et de décléricalisation.

2. Fédéralisation organique de dénominations dispersées. Recherche des articulations iréniques entre les accords et les désaccords, l'échelon universel demeurant une requête mais son contenu demeurant une inconnue à déterminer en commun par toutes les variables. On reconnaît là l'effort du Conseil œcuménique avec le droit pour chaque dénomination partenaire à se considérer comme « Eglise dans le vrai et plein sens du terme » sans que ce droit entraîne pour les autres le devoir de partager ce point de vue. (Déclaration de Toronto).

---

(37) Cf. H. D. « Approches du non-conformisme français » in *Arch.*, 2, juil.-déc. 1956, pp. 45-54.

3. Méta-œcuménisme d'une éventuelle communauté religieuse qui serait formée non seulement par les composantes diverses ou les dénominations distinctes d'une même confession mais par les confessions d'une même religion ou encore, au-delà, par les religions d'une même souche, ou de souches variées ; à la limite une certaine communauté déontologique entre les approches religieuses des sciences humaines et les approches scientifiques de l'humanité religieuse. J. Wach, dans sa typologie des religions chrétiennes et non chrétiennes, avait posé quelques jalons en cette direction. Dans un mémorial J. Wach, F. Heiler élargit résolument la brèche en rappelant l'œuvre des personnalités (N. de Cues, Schleiermacker, N. Söderblom, M. Müller, R. Otto, Gandhi, etc.) ou des institutions qu'il considère comme des précurseurs en cet élargissement (38).

A supposer que les niveaux de l'œcuménologie contemporaine représentent des emboîtements successifs ou simplement de possibles ajustements, son étude offre deux perspectives — disons deux hypothèses à notre approche des rapports entre Religion et Développement.

1. Choc en retour du développement des sciences humaines sur la compréhension inter-religieuse : évacuation des préjugés polémiques, reconnaissance des analogies typologiques, ou des filiations historiques, aperception d'une certaine unité généalogique, métamorphoses missiologiques..., etc. Le point de vue défendu par F. Heiler est ici très proche de celui proposé par M. Ginsberg : la rationalisation impliquée dans le développement des sciences des religions s'accompagnerait normalement d'un développement de la religion elle-même, du fait même de la décantation rationnelle et comparative qui la délivrerait de ses absolutismes sectaires, et la révélerait à un palier d'authenticité plus profonde. Le traitement au au surplus vise selon F. Heiler non seulement les religions diverses mais la non-religion elle-même conformément à la leçon recueillie dans la liturgie Sufi, où parmi les sept cadélabres placés sur l'autel les six premiers représentant les grandes religions, et le septième demeure « a symbol of those seekers after God who belong to no religion » (p. 159).

2. Non pas que cette opération rationalisante doive conduire à un éclectisme, une unité syncrétiste, ou un prosélytisme réciproque. Il s'agit d'une recherche fondamentale, désintéressée, mais comme toute recherche fondamentale, elle pourrait et devrait se solder par des résultats appliqués, en l'occurrence un « fellowship » ou une « cooperation of religions *in life and work* to extend this expression which Söderblom used for the Christian œcumenical communion to the œcumenical union of all religions... Cooperation in the conquest of social, national, economic and social problems will be itself lead to the securing and maintaining of world peace... » (p. 157-158).

On pourrait sans doute manifester que, malgré ou en raison de sa

(38) F. Heiler. « The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions », in *The History of Religions. Essays in Methodology.* (M. Eliade et J. Kitagawa ed.), 1959, pp. 132 et ss.

générosité, cette ample perspective demeure à son tour indéterminée devant ce qui demeure le secret ou du moins l'inconnue du septième candélabre.

Pour autant cependant qu'une coexistence pacifique de l'œcoumène est devenue une des conditions majeures du succès contre son sous-développement, pour autant aussi que son développement est lié à une certaine unanimité positive de par la mobilisation psychologique qu'il suppose, il est difficile de ne pas considérer comme topique une considération que plusieurs de ses traits enracinent pourtant dans une tradition utopique, ne serait-ce que celle du patriarche Robert Owen, déchiré entre son spectaculaire projet d'une *Association of All Classes of All Nations* et sa fragile et équivoque base de repli quatre ans plus tard dans l'*Universal Community Society of Rational Religionists*. Le moins qu'on puisse dire est que l'œcuménologie [— l'*Oekumenik* comme la nomment certains écrivains allemands — est un département relativement vierge de la sociologie des religions.

Henri Desroche.
Ecole Pratique des Hautes Etudes.
(*VI*e *section*).

Y A-T-IL UN RÉVEIL RELIGIEUX AUX ÉTATS-UNIS ? (*)

LES jugements récents sur la situation religieuse aux Etats-Unis apparaissent fort contradictoires. La majorité peut-être des observateurs note un important réveil de la religion américaine depuis la guerre (1). D'autres, tout en reconnaissant que l'intérêt pour la religion a grandi au cours de ces dernières années, démontrent que cet accroissement ne représente pas tant un réveil que la continuation, dans la vie religieuse américaine, d'un courant ascensionnel à long terme (2). D'autres encore soutiennent au contraire que cette tendance à long terme va vers la sécularisation croissante de la vie américaine (3). Et, plus récemment, on a exprimé l'idée que le caractère le plus remarquable de la religion américaine au cours du siècle dernier et du nôtre est sa stabilité ; il n'y a eu propension, ni à plus de religion, ni à plus de sécularisation (4).

Ces jugements ne peuvent être tous exacts — du moins à ce qu'il semble. Le but de cet article est d'examiner les tentatives d'évaluation de la situation religieuse aux Etats-Unis, et d'ouvrir par la même occasion, du moins nous l'espérons, quelques perspectives nouvelles à l'étude de la place de la religion dans la vie américaine.

Les désaccords sur l'existence ou la non-existence d'un réveil, et sur la nature de la tendance à long terme de la vie religieuse américaine, peuvent venir simplement de ce que quelques observateurs seraient dans l'erreur, alors que d'autres ne le seraient pas. Ceci semblerait une conclusion plausible, étant données les estimations visiblement contradictoires qui ont été faites. A la réflexion, cependant, le désaccord peut venir d'autres facteurs. La religion ne représente pas nécessairement la même chose pour tout le monde, la source du désaccord est peut-être donc dans les différentes définitions de la religion, que donnent les différents observa-

---

(*) Le texte original a paru en anglais sous le titre de « The Religious Revival in America ? », dans Jano ZAHN, *Religion and the face of America*, University Extension, University of California, 1959. Nous remercions l'éditeur ainsi que Mlle Reine Goldstein qui s'est chargée de la traduction.

(1) Will HERBERG, *Protestant, Catholic and Jew*, Doubleday, 1955, pp. 59-84.

(2) Michael ARGYLE, *Religious Behavior*, Routledge and Kegan Paul, 1958.

(3) William H. WHYTE, Jr., *The Organization Man*, Simon and Shuster, 1956.

(4) Seymour M. LIPSET, « Religion in America. What Religious Revival ? ». *Columbia University Forum*, II, 2, Hiver 1959.

teurs. Certains peuvent la réduire à la croyance, d'autres à la pratique, et d'autres encore à l'expérience. S'il était prouvé qu'il y a eu un accroissement dans la première, un déclin dans la seconde, et aucun changement dans la troisième, une grande partie du désaccord serait expliquée sinon résolue.

Il est encore possible que les observateurs soient d'accord sur les définitions, sans cependant s'entendre sur ce qui s'est passé, parce qu'ils adoptent, comme base de leurs jugements, des critères ou des indices différents.

Certains peuvent fonder leur jugement sur le nombre de pratiquants et d'autres sur le nombre de lois dites divines, que l'on trouve encore dans les codes civils. Mais, même un accord sur ce point ne suffirait pas à assurer l'unanimité, car il faut encore considérer les données ; différents observateurs peuvent aboutir à une description différente du même indice, ou interpréter les mêmes données de différentes façons. S'efforcer d'ordonner les définitions, les indices et les données, semble être une condition nécessaire et préalable pour y voir clair.

L'objet religieux : définitions, indices et données (5).

Religion, religieux et religiosité appartiennent à ce genre de mots qui semblent presque défier toute définition, du moins toute définition capable de provoquer un accord général. On est tenté de suggérer qu'il existe autant de définitions que de personnes à en proposer. Cependant, si nous examinons soigneusement les images évoquées par les mots, les divergences existantes ne portent pas tant sur les définitions que sur la façon dont les mots sont utilisés : multidimensionnels par le sens, ils ne sont employés que d'une manière unidimensionnelle.

On tend à réduire la religion soit à la croyance, soit à la pratique, soit à l'expérience, sans reconnaître consciemment l'existence des autres dimensions. Alors qu'il n'est peut-être pas possible d'obtenir un accord sur l'importance de ces dimensions, il est possible de les spécifier et, ce faisant, de rendre manifestes les différents cadres de référence à l'intérieur desquels le caractère religieux d'une entité (personne, groupe religieux ou collectivité plus grande, telle qu'une nation ou une société) est susceptible d'observation et de mesure.

En l'occurence, il semble utile de considérer l'objet religieux comme un concept à quatre dimensions, que nous appellerons dimension *expérientielle*, dimension *ritualiste*, dimension *idéologique*, et dimension *conséquentielle*. Tous les sentiments, toutes les perceptions et toutes les sensations, expérimentés par un sujet, ou définis par un groupe religieux ou une société comme impliquant une communication, même faible, avec une essence divine, par exemple avec Dieu, avec la réalité première ou avec

(5) L'auteur s'est beaucoup inspiré, pour ce passage, de ce qu'il a appris du Professeur Paul F. Lazarsfeld de l'Université de Columbia, sur l'élaboration des concepts et des indices. Pour avoir un bref aperçu des principes en cause, cf. Paul F. Lazarsfeld, « Evidence and Inference in Social Research », *Daedalus*, 87, 4, 1958.

l'autorité transcendante, font partie de la dimension expérientielle. Il s'agit en fait, de vie spirituelle, d'une expérience effective, définie comme religieuse. Dans ses formes extrêmes, elle serait représentée par la conversion, la visite du Saint-Esprit, la mystique.

La dimension idéologique, au contraire, est plutôt fondée sur les croyances que sur les sentiments religieux. Elle inclut toutes les représentations sur la nature de la réalité divine ou réalité première, et sur sa finalité. Définir des croyances comme religieuses peut être le fait d'un individu, d'un groupe religieux, d'une société ou, si l'on veut, d'un spécialiste des sciences sociales. Il est possible et même vraisemblable, que les choix de l'un ne concorderont pas toujours avec les choix de l'autre.

Bien qu'on ne puisse ignorer ces différences, il n'y a pas lieu de s'en inquiéter ici. Notre but actuel est de montrer que la croyance est une dimension de la religion, et non pas d'établir ce qui fait qu'une croyance est religieuse.

La dimension ritualiste concerne les actes que les gens accomplissent dans le domaine religieux plutôt que leurs sentiments ou leurs pensées. Elle comprend les activités généralement classées dans la pratique religieuse : le culte, la prière, la lecture de la Bible, l'appartenance à une église, l'assistance aux offices, etc...

La dernière des quatre dimensions, la dimension conséquentielle, diffère des trois premières par sa nature même. Elle concerne ce que font les gens, ainsi que les attitudes qu'ils adoptent, par suite de leurs croyances, de leurs pratiques, et de leurs expériences religieuses. C'est la notion « d'œuvres », au sens théologique du terme, qui est impliquée ici. La dimension conséquentielle diffère aussi des autres dimensions, en ce qu'elle s'intéresse plus au mode de relation des hommes entre eux, qu'au mode de rotation des hommes à Dieu.

Nous proposons que ces dimensions soient adoptées comme cadres principaux de référence pour évaluer la religion ou l'objet religieux. Les dimensions sont reliées entre elles, plutôt qu'elles ne sont indépendantes les unes des autres ; et une estimation à l'intérieur de l'une d'elles implique souvent une estimation dans une autre. Elles sont néanmoins d'utiles hypothèses de recherche dans l'étude du comportement religieux. Il n'est pas toujours possible de déduire de l'observation ou de l'évaluation elle-même, quelle dimension l'observateur a dans l'esprit. Nous ne pouvons pas dire, par exemple, quel est le cadre de référence de l'observateur, à partir de cette simple remarque : « l'Amérique est en plein réveil religieux ». Peut-être pense-t-il à l'intérieur d'une seule dimension ou utilise-t-il une combinaison des dimensions que nous avons définies. Toute tentative scientifique pour mesurer la situation religieuse d'un individu ou d'une quelconque collectivité, exige évidemment de l'observateur qu'il précise clairement la ou les dimensions dont il parle. Les interlocuteurs, dans toute discussion, sur le réveil religieux par exemple, doivent nécessairement préciser s'ils ont l'impression que le réveil se produit dans une, ou dans plusieurs ou dans les quatre de nos dimensions.

Préciser les critères ou les indices de religiosité, à l'intérieur d'une

dimension, est aussi nécessaire. Les indices sont simplement les moyens utilisés pour localiser les objets à l'intérieur d'une dimension c'est-à-dire pour les ordonner suivant leur degré de religiosité. La spécification des indices définit, en effet, ce que l'observateur entend par « religieux » à l'intérieur d'une dimension donnée. On peut distinguer deux types d'indices : les indices de degré, à savoir que l'Amérique est plus religieuse aujourd'hui que dans le passé immédiat.

On peut aussi établir des distinctions de nature à l'intérieur de n'importe quelle dimension, bien que ces distinctions soient moins pertinentes que celles de degré, s'agissant de ce que l'on a appelé un réveil. L'affirmation : « Les Pentecôtistes adhèrent à une théologie (ou croyance) fondamentaliste, alors que les Congrégationalistes souscrivent à une théologie (ou croyance) libérale » représente une distinction de nature à l'intérieur de la dimension idéologique.

Dans notre conversation journalière, nous utilisons constamment des indices pour établir des distinctions à l'intérieur des concepts. Certains des indices que nous utilisons : le mètre et le centimètre pour représenter la hauteur, les livres et les grammes pour représenter le poids, et le km/heure pour représenter la vitesse, ont la qualité d'être universellement acceptés dans notre société, au moins virtuellement.

Par contre, dans d'autres concepts les indices ne rencontrent pas l'approbation générale. Dans certains cas, ils peuvent même être propres à un individu. L'amitié, par exemple, est un concept dont les indices ne sont ni précis ni universellement admis. Il serait beaucoup plus facile d'obtenir un accord général sur la taille d'une personne que sur son degré d'amabilité.

En fait, c'est une des fonctions des sciences, physiques et sociales, que de systématiser les procédés d'indexation et de mettre au point des moyens de les appliquer, sous la forme d'instruments de mesure. La règle, la balance et l'indicateur de vitesse sont de bons exemples d'instruments qui ont été élaborés pour permettre une application uniforme des indices de hauteur, de poids et de vitesse. Les tests d'intelligence, bien que moins élaborés, illustrent aussi le but poursuivi par le processus que nous tentons de décrire. Pour élaborer ces tests, on a d'abord précisé les dimensions du concept d'intelligence, puis on a créé des indices, afin de distinguer les individus à l'intérieur de cette dimension. En définitive, les instruments de mesure (tests) ont été conçus pour permettre à des observateurs différents d'appliquer uniformément les mêmes indices.

Les indices de religion en sont à un stade plus proche des indices d'amitié que des indices de hauteur. Le problème n'a pas été étudié d'une manière scientifique. Pourtant, l'observateur a dans l'esprit, implicitement, sinon explicitement, des indices sous-jacents à toute observation sur le caractère religieux d'une entité. Cela est aussi vrai de ceux qui s'intéressent professionnellement à la religion que de ceux qui en parlent au cours d'une conversation ordinaire.

Quels sont alors les indices utilisés le plus communément ? Pour

répondre à cette question, nous devons examiner séparément chacune des dimensions, distinguer entre les indices de degré et les indices de nature, et tenir compte des transformations que peuvent subir les indices, suivant qu'ils s'appliquent à un individu, à un groupe religieux ou à une collectivité importante.

Les indices concernant les aspects du comportement directement observables sont ceux qui ont le plus de chances de se développer et d'être admis de tous. Il n'est donc pas surprenant de constater qu'il est plus facile de concevoir des indices pour établir des distinctions à l'intérieur de la dimension ritualiste que pour les autres dimensions. Ce que les gens font dans le domaine religieux est plus facile à observer que leurs expériences ou leurs croyances religieuses. En ce qui concerne la dimension conséquentielle, on peut observer les actes des gens, mais il est difficile de reconnaître si leur motivation est religieuse ou non. A l'intérieur de la dimension ritualiste au contraire, c'est autour des pratiques les plus facilement observables que les indices sont le plus susceptibles d'être multipliés. Il y a, dans cette dimension, des indices indiquant si une personne est ou non religieuse et dans quelle mesure et de quelle manière elle l'est.

L'appartenance à une église est peut-être l'indice de comportement le plus visible dans le domaine religieux ; c'est celui que l'on utilise le plus fréquemment pour distinguer une personne religieuse d'une personne qui ne l'est pas. D'autres indices permettent de porter un jugement sur la religion d'une personne : la prière, la lecture de la Bible et la participation aux actes sacramentaires. Ces mêmes indices sont utilisés pour établir des distinctions de degré. Là, cependant, le jugement ne reposera vraisemblablement par sur le seul choix des pratiques que fait une personne, mais aussi sur leur fréquence.

Il est plus difficile de penser à des indices de *nature* qui soient fréquemment utilisés dans cette dimension. Fréquenter une paroisse ou une église d'esprit plus ou moins liturgisant, prier à genoux ou debout, faire ou ne pas faire de génuflexions sont des indices possibles pour établir de telles distinctions, mais on ne les utilise pas couramment.

Au niveau de l'individu, les distinctions de nature, comme nous le verrons bientôt, sont plus susceptibles d'être utilisées à l'intérieur de la dimension idéologique que dans la dimension ritualiste.

On peut tirer les indices à utiliser pour établir des distinctions dans le caractère religieux des collectivités, soit des informations rassemblées sur le comportement individuel, soit à partir d'autres sources. On peut différencier les groupes religieux d'après le degré d'adhésion des membres aux pratiques rituelles édictées par le groupe.

Le degré de religion d'une nation peut être indiqué, dans la dimension ritualiste, par la proportion de sa population appartenant à une église. Dans ces deux exemples, les indices dérivent de l'information rassemblée sur le comportement individuel. Des distinctions peuvent aussi

être faites sans qu'il soit tenu compte du comportement individuel. Par exemple, on tend à différencier les paroisses entre elles, principalement à l'intérieur des dénominations, selon leurs tendances à pratiquer des liturgies « high-church » ou « low church ».

Sauf dans les cas extrêmes, on ne peut observer directement les sentiments religieux des gens. Aussi des exemples d'indices, utilisés couramment pour établir des distinctions dans la dimension expérimentielle, ne viennent pas immédiatement à l'esprit. Qu'une personne ait fait, ou non, une expérience de conversion est un indice possible. Certains groupes religieux, pensent que seules les personnes qui ont fait l'expérience de la « nouvelle naissance » peuvent être comptées parmi les élus, et accordent une grande importance à cet indice. Dans certaines tribus primitives, les accès d'épilepsie sont interprétés comme des signes d'expérience religieuse ; et on considère comme particulièrement doués de *mana* ceux qui sont sujets à ces crises.

Au niveau des groupes religieux, la distinction que nous établissons parfois entre secte et église implique, entre autres choses, que les membres des sectes expérimentent sensiblement leur religion, tandis que les membres d'une église sont plus enclins à la pratique.

Les indices sous-jacents à des différenciations, sont des signes extérieurs de l'émotion religieuse telle qu'elle se manifeste dans les réunions de réveil. Ils sont, prétend-on, beaucoup plus caractéristiques des « sectes » que des églises. De l'avis de tous, ces indices sont cependant sommaires et ne permettent pas de raffiner beaucoup sur les nuances.

Nous n'avons pas de renseignements sur les expériences religieuses de chaque personne, dans les plus grandes collectivités ; et, par conséquent, nous n'avons aucune base pour exploiter nos indices à partir de l'accumulation de renseignements sur les individus, membres de la collectivité.

On interprète parfois comme des indices de vie spirituelle le fait qu'un grand nombre de gens importants passent par la conversion ou le grand nombre de « décisions » que Billy Graham est capable d'obtenir.

Il semble indispensable de faire des distinctions de nature avant de commencer à considérer les distinctions de degré, dans la dimension idéologique ou la dimension de croyance. Ce qui constitue la croyance dans une tradition religieuse peut ne pas la constituer dans une autre. A l'intérieur d'une tradition, on peut établir des distinctions de degré à partir de ce qu'un individu croit et de la force avec laquelle il croit.

Au niveau du groupe, on a tendance à croire les *fondamentalistes* plus fermes sur leurs croyances que les *non-fondamentalistes*, en utilisant comme indice le degré d'adhésion commune des membres de chaque groupe à un système formulé de croyances religieuses.

Autre indice de croyance possible : la somme de souffrance que l'individu ou les membres d'un groupe religieux acceptent de supporter pour la maintien de leurs croyances. Ainsi, les Témoins de Jéhovah sont fréquemment considérés comme très religieux, parce qu'ils sont prêts à endurer les plus grands maux plutôt que de renoncer à leurs idées.

Les jugements affirmant qu'une nation a des croyances religieuses plus fortes qu'une autre, ou que les Américains sont plus croyants aujourd'hui qu'ils ne l'étaient dans le passé, reposent nécessairement sur des indices dissimulant les variations à l'intérieur des traditions religieuses. On peut établir des distinctions à partir de la proportion de population qui, à différentes époques, déclare croire en Dieu ou en l'immortalité. Mais une fois de plus, les indices ne sont pas extrêmement précis et ne suscitent pas un accord général.

La difficulté à préciser les indices utilisés pour l'établissement des différenciations dans la dimension expérientielle et dans la dimension idéologique, se trouve multipliée lorsqu'on examine la dimension conséquentielle. Le problème est de trouver des indices pour distinguer à quelle condition et dans quelle mesure les actions ou les attitudes sont motivées religieusement.

Toutes les grandes religions comprennent des interdictions morales, et on peut supposer que celles-ci peuvent servir de modèle pour mesurer et ordonner le comportement individuel. Cependant, le comportement moral n'est pas toujours religieux ; il faut donc des indices supplémentaires pour distinguer un acte motivé religieusement d'un acte qui ne l'est pas. Ceci nous oblige à retourner en arrière, afin de rechercher des signes de religiosité dans les trois autres dimensions.

Lorsqu'on fait allusion à quelqu'un que l'on qualifie de très religieux, il est possible que cela veuille dire uniquement, pour l'observateur, ou qu'« il est sauvé », ou qu'il est croyant, ou qu'il est un bon paroissien de son église. Il est cependant possible que quelque chose de plus soit impliqué, à savoir que cet individu manifeste d'une certaine manière ses convictions religieuses. On peut classer cette manifestation parmi un comportement éthique, mais ce n'est pas obligatoire. On ne peut qualifier de moral le comportement du missionnaire ou du moine, sauf d'un certain point de vue. L'élément commun, dans ces exemples, c'est peut-être que le sujet y est perçu comme agissant sous l'influence de motivations désintéressées plutôt que par motif égoïste. Les motivations désintéressées sont le fruit de l'expérience et de la croyance religieuses. Cependant, nous ne possédons aucune référence systématique pour distinguer un comportement désintéressé d'un comportement égoïste.

L'admiration souvent manifestée à l'égard des quakers en général est peut-être étroitement liée aux « bonnes œuvres » qu'on associe à leur nom. Dans les grandes collectivités, on peut déceler des signes de religiosité dans la dimension conséquentielle en évaluant le degré d'imprégnation des institutions séculières par les prescriptions morales des églises. La présence de comportements déviants peut constituer un autre indice possible.

La condition nécessaire et évidente pour que les indices de n'importe quel concept puissent être précisés et adoptés universellement, est que les données auxquelles on puisse appliquer les indices soient disponibles et faciles à rassembler. Indices et données sont étroitement liés. Si les indices ne sont pas clairement formulés, on ne sait pas quelles sont les données

nécessaires. Et si l'on n'a pas à portée de la main un moyen de rassembler les données, il y a des chances pour que le stimulant nécessaire à la construction de l'indice vienne à manquer. L'absence relative d'indices précis pour établir des distinctions dans le domaine religieux est alors, dans une certaine mesure, fonction du manque de données disponibles et de la difficulté d'en obtenir.

Comme nous l'avons dit plus haut, le comportement rituel et la pratique religieuse, plus visibles et plus frappants, peuvent être mesurés plus facilement, et favorisent donc la multiplicité des indices à l'intérieur de la dimension ritualiste plutôt qu'à l'intérieur des autres dimensions.

Jusque là, notre travail a consisté à fournir un cadre à l'examen des affirmations et des contre-affirmations concernant la situation religieuse aux Etats-Unis. Dans un tel examen, il sera nécessaire de considérer : les cadres de références adoptés par les différents observateurs pour leurs évaluations, les indices de religion qu'ils utilisent pour établir des distinctions à l'intérieur des dimensions et la nature des données auxquelles s'appliquent leurs indices.

Cela ne nous permettra probablement pas d'atteindre des conclusions indiscutables. En dernière analyse, les conclusions, dans ce domaine, varieront toujours parce qu'elles dépendent des attaches individuelles à l'égard des différentes conceptions du fait religieux. Mais nous pouvons espérer dissiper la confusion actuelle et peut-être même ouvrir quelques perspectives nouvelles à l'analyse du caractère religieux des grands groupes.

La religion des Américains : passé et présent.

La controverse actuelle sur la religion aux Etats-Unis tourne autour de plusieurs points plutôt que d'un seul. Premièrement, y a-t-il eu ou n'y a-t-il pas eu, après la guerre, un accroissement de vie religieuse en Amérique ? Deuxièmement, est-ce que l'accroissement qui a suivi la guerre, s'il a eu lieu, représente un réveil religieux, ou constitue-t-il simplement la continuation accélérée d'une tendance ascensionnelle à long terme propre à la religion américaine ?

Et troisièmement, ce qui va en partie à l'encontre des deux questions précédentes, n'a-t-on pas assisté à une sécularisation croissante de la vie américaine ?

Examinons d'abord la proposition selon laquelle il y aurait eu, après la guerre, un important accroissement de vie religieuse. Nous laisserons de côté, pour le moment, la question de savoir s'il est préférable de parler d'un réveil ou d'une accélération d'une tendance ascensionnelle à long terme.

Se référant aux indices adoptés et aux données citées, les tenants de cette proposition accordent le plus grand poids à la dimension ritualiste de la religion. Certains de leurs indices touchent aux dimensions idéologique et expérientielle, mais aucun à la dimension conséquentielle.

Les principaux indices de pratique utilisés sont : le pourcentage

d'Américains membres d'une Eglise, le pourcentage de pratiquants pour un dimanche donné, les investissements dans les constructions ecclésiastiques et les contributions financières à des institutions religieuses.

Quant à la dimension de la croyance, les indices sont presque exclusivement limités au pourcentage d'Américains entretenant certaines croyances religieuses, et principalement la croyance en Dieu.

Un autre indice, que l'on peut aussi ranger parmi les indices de croyance, est constitué par le degré de critique auquel la religion et les institutions religieuses sont soumises, tout aussi bien dans la masse que parmi les élites intellectuelles.

Des indices tels que le degré d'intérêt montré pour les livres religieux, la musique et des articles à résonnance religieuse, sont, d'une certaine manière, plus difficiles à ordonner, mais nous les placerons dans la dimension expérientielle en admettant qu'ils représentent, mais d'une manière indéfinissable, un intérêt pour les choses spirituelles.

On prétend, d'après chacun de ces indices, que les Etats-Unis sont devenus progressivement beaucoup plus religieux au cours de ces dernières décades.

La preuve la plus fréquemment citée dans ce but est peut-être la statistique d'appartenance des Américains aux différentes Eglises du pays.

Ce renseignement enregistré régulièrement par le *Bureau of Research and Survey* du *National Council of Churches* des Etats-Unis est fourni chaque année par le *Yearbook of American Churches.*

Le pourcentage des membres d'Eglises par rapport à la population globale est le suivant pour la période allant de 1940 à 1957 (6) :

1940	49 %
1950	57 %
1955	60,9 %
1956	62 %
1957	61 %

Les données sur le pourcentage d'Américains allant à l'église un dimanche choisi ne montrent pas un accroissement aussi constant ni aussi grand que celui que l'on observe dans les statistiques d'appartenance.

Mais elles montrent que les Américains, dans l'ensemble, étaient plus enclins à aller à l'église dans les années 50 que dans les années 40.

Les chiffres cités viennent d'enquêtes nationales d'opinion publique menées à des intervalles irréguliers depuis 1939 (7) par l'*American Institute of Public Opinion* (Gallup Poll) :

---

(6) Benson Y. LANDIS, Ed., *Yearbook of American Churches for* 1959, National Council of Churches of Christ in the U.S.A., 1958.

(7) Cité par LANDIS, *op. cit.*, p. 297

Date	Pourcentage d'adultes s'étant rendus à l'église au cours de la semaine précédant l'interview.
Février 1939	41%
Novembre 1940	37%
Mai 1942	36%
Mai 1947	45%
Avril 1950	39%
Juillet 1954	46%
Décembre 1955	49%
Avril 1957	51%
Décembre 1957	47%

Les investissements dans les constructions ecclésiastiques et les donations *per capita* pour les dépenses de la communauté et pour les œuvres charitables reflètent les augmentations dans l'appartenance et dans la pratique.

En 1946, 76.000.000 de dollars furent investis dans la construction d'églises ; en 1953 le chiffre était monté à 477.000.000 (8) de dollars. Les donations à 18 dénominations protestantes, calculées en contributions *per capita*, en fonction des revenus ont décliné entre 1940 et 1943, mais augmentent à peu près régulièrement jusqu'en 1952, date des dernières statistiques disponibles (9).

Les données sur le pourcentage d'Américains qui s'identifient à une dénomination religieuse et qui déclarent croire en Dieu suggèrent un accroissement de ces indices, bien que des documents comparables n'existent pas pour les quinze dernières années.

Cependant, le fait qu'en mars 1957, 96,4% de la population des Etats-Unis, âgée de 14 ans et plus, ait déclaré appartenir à une dénomination religieuse (10), et qu'un certain nombre de sondages récents aient montré que plus de 95% croient en Dieu (11), semblent renforcer les indications fournies par d'autres indices, et qui prouveraient que les chiffres plus anciens auraient difficilement pu être plus élevés.

Quand on en vient aux autres indices (degrés de critique et d'attention portée aux sujets religieux dans l'information et les loisirs ordinaires), les données, bien que partiellement fruits d'impressions, montrent une attitude favorable croissante à l'égard de la religion au cours des deux dernières décades (12).

Toutes ces données sont actuellement bien connues, et les reprendre à nouveau ne peut que mener à des répétitions. Justifient-elles l'affirmation

(8) Anonyme, « Construction of Religious Building », *Information Service*, National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., 8 mai 1954.
(9) ARGYLE, *op. cit.*, p. 30.
(10) LANDIS, *op. cit.*, p. 302.
(11) Chiffres rapportés par HERBERG, *op. cit.*, p. 59.
(12) Cf. HERBERG, *op. cit.*, pour un résumé de ces données, pp. 59, 84.

qu'il y a eu un important accroissement de vie religieuse dans les Etats-Unis d'après-guerre ?

Cette affirmation peut être discutée à plusieurs niveaux. Tout d'abord, la définition du fait religieux, sous-entendue dans les indices utilisés, omet de tenir compte de la dimension conséquentielle. Aucune autorité ne peut décider si cette omission est importante ou non.

Quelle contribution chacune des dimensions apporte ou devrait apporter au concept total, celui de la religion, est plus une question de jugement que de fait.

Que l'omission ait cependant été faite nuit à la portée de l'affirmation.

L'insuffisance des indices symbolisant l'objet religieux dans une dimension ou une combinaison de dimensions, est toutefois plus sérieuse que cette omission. Il faut rappeler de nouveau ici, que c'est à chacun de juger dans quelle mesure les indices sont satisfaisants. Néanmoins, considérer que les indices utilisés sont des représentations adéquates du concept, c'est ignorer la plupart des développements, qui ont fait que la religion est restée une caractéristique fondamentale de la vie humaine, à travers le temps. D'autre part, il se peut aussi que la religion contemporaine ne soit guère plus que ce que les indices mesurent.

Laissons au lecteur le soin de choisir entre ces différentes possibilités et passons à l'examen des données. Dans quelle mesure sont-elles satisfaisantes ? En fait, aucune n'est absolument digne de foi, bien qu'il soit impossible de dire exactement dans quelle mesure.

Les statistiques d'appartenance à une Eglise sont peut-être les plus suspectes, si l'on en croit la critique serrée des statistiques ecclésiastiques faite par W.H. Hudson (13). Hudson fait deux critiques décisives. Premièrement, il remarque que la plupart des dénominations, qui fournissent les rapports à partir desquels les chiffres globaux sont calculés, donnent invariablement des chiffres ronds, et pour l'appartenance, et pour l'accroissement annuel. Pour des raisons de logique, Hudson se demande si l'appartenance à l'« Eglise du Christ », par exemple, est réellement passée de 1.500.000 à 1.600.000 entre 1955 et 1956, comme l'indique le *Rapport Annuel.*

Sa seconde critique est peut-être encore plus grave. Il montre qu'aucune mesure n'est prévue, dans ces statistiques, pour tenir compte des dénominations qui fournissent, pour la première fois et en n'importe quelle année, un rapport sur l'appartenance. Il cite le cas de la *Christ Unity Science Church* qui déclare 682.172 membres dans le Rapport Annuel de 1952, première année où des chiffres sont donnés pour cette dénomination (14). Il affirme qu'une grande partie de l'accroissement annuel vient des dénominations nouvelles qui envoient leurs rapports pour la première fois.

---

(13) W.H. Hudson, « Are Churches really Booming ? », *Christian Century*, LXXVII, 51, 21 décembre 1955.

(14) Il peut être éventuellement intéressant de savoir que cette dénomination n'apparaît pas dans le Rapport Annuel de 1959.

Hudson s'intéresse aussi à l'origine du soi-disant accroissement. Il découvre, en examinant les statistiques des mêmes dénominations à travers le temps, que les plus grandes augmentations sont à mettre au crédit des dénominations les plus fondamentalistes. Les Eglises protestantes traditionnelles n'accusent pas, de 1940 à 1952, une augmentation supérieure à ce que l'accroissement général de la population pouvait laisser prévoir.

Tout en mettant sérieusement en doute la confiance que l'on peut avoir dans les statistiques, Hudson ne tente pas de la corriger méthodiquement. De façon générale, il montre que la méthode de compilation à partir de rapports contribue à grossir plutôt qu'à diminuer les chiffres.

On peut ajouter une observation supplémentaire aux siennes : c'est que les paroisses apportent notablement peu de zèle à tenir à jour un compte précis de leur nombre d'adhérents. Des individus sont souvent maintenus sur les rôles d'une église longtemps après avoir cessé de lui appartenir, soit par manque d'intérêt, soit pour cause de départ. Etant donné le degré élevé de la mobilité sociale caractéristique des quinze dernières années, il semble indubitable qu'une partie de l'accroissement constaté vient de ce qu'un nombre indéterminé de personnes est compté plus d'une fois.

Les données du *Gallup Poll* rapportant un accroissement dans la fréquentation des églises paraîtraient plus dignes de confiance d'un point de vue méthodologique. La méthode utilisée pour rassembler les données étant cohérente, les changements observés paraîtraient donc logiquement dignes de foi. Le montant des contributions financières et des investissements dans les constructions ecclésiastiques reflètent, en partie du moins, la prospérité générale, mais il semble qu'il n'y ait pas de doute quant à l'accroissement constaté. Cependant, en ce qui concerne les contributions, Seymour Lipset remarque que les contributions *per capita* ont été plus basses en 1952 qu'au plus fort de la dépression d'avant-guerre (15).

L'impression d'un intérêt accru dans les idées et productions à contenu religieux, les statistiques partielles qui leur sont sous-jacentes, et la tendance si régulièrement ascendante recouvrent tant d'aspects de la « culture populaire » qu'on est convaincu, en dernière analyse, de leur valeur d'ensemble.

Dans ce cas, les données, bien qu'exagérant peut-être l'augmentation, semblent suffisamment sérieuses pour justifier la conclusion suivante : à l'intérieur des indices utilisés, une certaine augmentation s'est produite après la guerre dans le domaine religieux.

Cette augmentation a été expliquée comme une conséquence, et de l'état d'anxiété créé par la « guerre froide » (16), et du besoin ressenti par la troisième génération d'Américains de compenser la perte de leur identité ethnique (17) par une identité d'origine religieuse.

---

(15) *Op. cit.*

(16) Reinhold NIEBUHR, « Is There a Revival of Religion ? », *The New York Times Magazine*, 10 novembre 1950.

(17) HERBERG, *op. cit.*

Il n'y a pas de donnée permettant de vérifier de telles interprétations ou d'en proposer d'autres. Cependant, comme autre hypothèse, nous voudrions suggérer que cet accroissement est peut-être partiellement l'accomplissement d'une prophétie *a posteriori.*

Les premiers rapports à faire état d'un accroissement du nombre des fidèles, s'appuyaient sur les statistiques établies par le Conseil National des Eglises. On leur donna une assez large publicité autour de 1940 sans qu'aucun doute fût émis sur leur exactitude. On peut imaginer que cette publicité a été à l'origine d'une affaire commerciale visant à produire et à favoriser une littérature religieuse, des chants, des pièces et des articles à résonance religieuse. L'inondation soudaine du marché a peut-être, contribué à donner l'impression que la « religion était » pour ainsi dire « de nouveau à la page ».

C'est ainsi que l'on lance généralement les modes et nous avons quelque raison de croire, l'opinion générale étant que le réveil religieux a maintenant atteint son sommet (18), que lui aussi n'était peut-être qu'une mode.

Une discussion concernant l'exactitude des statistiques historiques sur l'importance du nombre des fidèles est à l'origine du litige suivant : l'augmentation statistique représente-t-elle un réveil ou une accélération du phénomène religieux ? Ces statistiques figurent aussi dans le rapport annuel avec, cependant, l'avertissement que « ...les chiffres de 1920 et des années antérieures ne sont pas calculés sur les mêmes bases que ceux de 1930 et des années suivantes » (19). Les statistiques sont :

Pourcentages des fidèles par rapport à la population globale.

1850	16%	1920	43%
1860	23%	1930	47%
1870	18%	1940	49%
1880	20%	1950	57%
1890	22%	1955	60,9%
1900	36%	1956	62%
1910	43%	1957	61%

A première vue, les chiffres semblent montrer que la tendance à long terme des Etats-Unis a réellement été vers une affiliation religieuse accrue. Ceci renforce l'affirmation que l'on rendrait mieux compte de l'augmentation actuelle en parlant d'accélération d'une tendance à long terme que d'un rêveil. Will Herberg, par exemple, soutient cette opinion, bien que par des arguments légèrement différents. Notant qu'autour de 1950, 93% des Américains considèrent appartenir à une communauté religieuse, il commente :

(18) D'après les statistiques indiquant un léger déclin dans l'appartenance religieuse en 1957. LANDIS, *op. cit.*

(19) LANDIS, *op. cit.*

« Il n'y a malheureusement pas de renseignements comparables, pour des périodes antérieures, à ceux que cette enquête fournit, et ainsi, une comparaison directe est impossible. Mais il semble raisonnable d'affirmer que ces chiffres, qui reflètent la situation au début des années 50, représentent, à travers le temps, un sommet de l'identification religieuse. Durant tout le 19e siècle et encore au 20e siècle, les Etats-Unis ont connu dans la vie culturelle, comme personnage familier, le militant matérialiste, l'athée ou « libre penseur », à côté d'un nombre encore plus considérable « d'agnostiques » qui voulaient n'avoir rien à faire avec les Eglises et refusaient de s'identifier religieusement. Ceux-ci bien entendu existent toujours, mais leurs rangs s'amenuisent et ils deviennent de plus en plus insignifiants, si nous considérons l'ensemble du peuple américain... On peut dire sans hésitation que la propagation de l'identification religieuse est un trait significatif de l'Amérique qui a surgi au cours du dernier quart de siècle (20) ».

L'affirmation, que les récents accroissements représentent une accélération d'un courant général ascendant, repose uniquement sur des raisons d'affiliation et d'identification religieuse. Lipset discute cet argument, à la fois en attaquant la valeur des statistiques d'affiliation religieuse, et en montrant par d'autres signes, qu'il n'y a, en aucune direction, de tendance religieuse à long terme (21). Puisque Lipset reconnaît le principe d'un accroissement de vie religieuse dans l'après guerre et nie qu'il représente la continuation d'une tendance à long terme, le titre de son article : *Religion in America. What Religious Revival* ? paraît assez singulier. Cependant, son but est probablement de traduire l'idée que l'affiliation et la pratique religieuse en Amérique sont mieux définies par la stabilité que par des fluctuations au cours du dernier siècle et demi.

Pour preuve de cela, Lipset montre d'abord que dès l'époque de Tocqueville, en 1830, les observateurs étrangers ont été constamment frappés par les signes de grande religiosité qu'ils avaient trouvés en Amérique. Il cite d'anciennes estimations, d'après lesquelles, en 1832, bien plus de 90% de la population étaient membres d'une Eglise. Il met en doute l'exactitude des statistiques historiques à partir de l'idée que la définition du membre d'Eglise est progressivement devenue plus étendue ; et, citant Argyle, il note que si l'on tient compte de ce fait, le nombre de fidèles décline entre 1906 et 1940, au lieu d'avoir notablement augmenté, comme les chiffres du rapport annuel sembleraient l'indiquer. Il prouve aussi que le taux d'ecclésiastiques a été étonnamment constant entre 1850 et 1950.

Lipset mentionne encore des données plus récentes, selon lesquelles les contributions financières *per capita* en faveur des églises étaient plus élevées dans les années 20 que dans les années 50 ; que les activités religieuses des hommes d'affaires ont nettement décliné entre 1925 et 1950 et que, parmi les étudiants, la profession de ceux qui croyaient en Dieu, entre la Première Guerre Mondiale et 1952, avait aussi décliné. Comme nous l'avons déjà indiqué, il reconnaît bien que, depuis 1940, le courant tend à s'étendre, citant à ce propos les mêmes données que celles présentées

(20) HERBERG, *op. cit.*, pp. 59 60.
(21) *Op. cit.*

plus haut. Mais il se refuse cependant à penser que cet accroissement soit important.

L'analyse pénétrante faite par Lipset des données statistiques historiques sur l'affiliation et l'identification religieuses, jette un doute sérieux sur l'existence d'un courant ascensionnel à long terme. Cependant, les données qu'il apporte pour appuyer son idée d'une stabilité, ne sont pas entièrement convaincantes.

C'est simplement qu'il n'y a pas de statistiques historiques dignes de foi sur l'appartenance religieuse, et il est extrêmement douteux que l'on puisse en élaborer d'exactes à partir de statistiques incertaines. Les statistiques de Lipset, concernant la stabilité du pourcentage des ecclésiastiques par rapport à la population globale, ne tiennent pas compte, comme lui-même le remarque, du fait que le clergé contemporain peut avoir la charge de paroisses plus importantes que celui des autres époques. Ce qu'il dit des changements dans les contributions financières et les activités religieuses au 20e siècle ne reflète pas tout à fait la stabilité, mais ne peut non plus représenter raisonnablement une situation à long terme remontant jusqu'au 19e siècle. A ces observations, on doit en ajouter une autre : c'est que Lipset se préoccupe presque exclusivement de la dimension ritualiste de la religion. Il accorde une légère attention à la dimension idéologique, mais aucune aux dimensions expérientielle et conséquentielle.

Cet examen des données historiques sur la religion des Américains ne nous conduit à aucune conclusion ferme, même dans les perspectives limitées des remarques considérées. Peut-être pourrons-nous dissiper la confusion actuelle en examinant maintenant la seconde proposition, qui veut que la tendance à long terme ait tendu, en Amérique, à une sécularisation croissante de la religion.

Les tenants de cette opinion ne s'entendent pas au point d'adopter le même cadre de référence pour faire leurs observations. Cependant, en général, ils sont plus enclins à souligner les dimensions idéologique et conséquentielle ou l'une d'entre elles que les dimensions expérientielle ou rituelle. Et, quand ils adoptent le même cadre de référence que ceux qui affirment un réveil religieux, il est probable qu'ils ne sont pas d'accord avec ces derniers sur l'acceptabilité des indices considérés.

L'engagement à l'égard d'une certaine conception de la religion est ce qui caractérise peut-être le plus ceux qui pensent que la sécularisation progresse. Ceux qui accordent la prééminence à la croyance, par exemple, sont vraisemblablement eux-mêmes engagés à l'égard d'un système de croyances. Lorsque celui-ci se réfère à une transcendance, les signes d'une atténuation de la croyance (la tendance à l'œcuménisme, par exemple, ou la propension croissante à considérer que toutes les religions sont également bonnes) sont cités comme des preuves de sécularisation.

Il n'est pas rare, dans les cas d'engagement idéologique, d'inclure dans les signes de vie religieuse des croyances séculières que l'on considère comme sacrées : la croyance dans le système de la libre entreprise, par exemple. Pour ceux qui ont fait ce choix, les signes d'une évolution continue

vers l'« Etat Socialiste » paraîtraient des preuves évidentes de sécularisation.

Dans certains cas, ceux qui adoptent l'idée de la sécularisation, insistent plutôt sur la dimension conséquentielle que sur la dimension de la croyance. Ils peuvent être engagés idéologiquement envers une religion qui comporte des conséquences morales pour ceux qui en font l'expérience, qui y croient et qui la pratiquent. Ils veulent une religion qui s'introduise dans toutes les phases de la vie, et qui ait son poids dans les affaires nationales. Les signes d'une diminution du rôle de la religion, dans la vie familiale, dans l'éducation, dans le bien-être social et dans la vie économique, seraient cités comme des preuves de sécularisation. En même temps, des signes d'un accroissement de la croyance, de la pratique et de l'expérience religieuses, seraient rejetés comme dénués de signification, s'ils n'étaient accompagnés de signes parallèles d'une religiosité accrue dans la dimension conséquentielle.

En fait, on ne trouve rien, à notre connaissance, dans la recherche récente sur ce sujet, pour justifier, sérieusement et systématiquement l'hypothèse de la sécularisation.

Les avocats de cette théorie sont plutôt des ecclésiastiques, des administrateurs ecclésiastiques, des théologiens ou des journalistes ; et, lorsqu'il s'agit de spécialistes des sciences sociales, on constate qu'ils sont plus orientés vers l'observation qualitative que vers l'observation quantitative. Les données qu'ils utilisent tendent à ne pas être toujours systématiques ni bien étayées. Leur conception de la religion, comme nos exemple le montrent, semble être assez étroite, bien que ce soit d'une façon différente de celle que l'on observe chez les tenants du réveil religieux.

Dans son article, Lipset met en parallèle sa thèse selon laquelle, il n'y a pas eu d'accroissement à long terme de l'affiliation et de la pratique religieuse, avec celle selon laquelle la religion américaine n'est pas en train de devenir beaucoup plus sécularisée. Il n'examine pas systématiquement tous les partisans de l'hypothèse de la sécularisation, mais concentre plutôt son attention sur ceux qui pensent que le processus se manifeste dans le déclin de la croyance en une transcendance.

Il reconnaît que les données sont limitées, mais il soutient que les partisans de la sécularisation ignorent deux choses : premièrement, le fait que les confessions dites « évangéliques » augmentent beaucoup plus vite que les confessions traditionnelles ; deuxièmement, le fait que « la religion sécularisée où ces observateurs voient un fait nettement moderne, peut avoir été caractéristique des croyants américains dans le passé ». Pour appuyer cette hypothèse, il note que les mêmes observateurs étrangers du 19e siècle qui étaient impressionnés par la religiosité des Américains, commentaient aussi son manque de profondeur et l'empressement étonnant des Américains à accepter toutes les religions comme également valables.

On peut se demander si la force de la croyance en une transcendance

constitue une base suffisante pour tester l'hypothèse de la sécularisation. Mais, même en l'acceptant, on peut émettre quelque doute sur la déduction de Lipset tendant à prouver, d'après ces deux arguments, que la sécularisation ne s'est pas produite.

Le dénominationalisme, caractéristique du 19e siècle, est lentement remplacé par l'œcuménisme du 20e siècle. L'interprétation du changement est beaucoup trop complexe pour être tentée en quelques lignes. Cependant, la fusion de plus en plus fréquente des églises, suggère que clergé et laïcs sont prêts à accepter des compromis sur une partie de leurs croyances, en faveur d'autres valeurs et d'autres fins perçues comme plus importantes. Et aussi, bien qu'il semble, comme Lipset le montre, que les églises « évangéliques » gagnent en force, il n'est pas cependant tout à fait certain que leurs systèmes de croyance soient absolument aussi rigides qu'ils l'étaient auparavant. Des signes montrent que même dans une église à doctrine aussi rigide que l'Eglise Luthérienne du Synode du Missouri, des tendances libérales se font jour de plus en plus.

Lipset passe sous silence ce qui s'est passé dans les Eglises protestantes traditionnelles. On a cependant l'impression d'une diminution progressive de l'autorité de la croyance transcendantale ; on peut dire la même chose, mais à un niveau différent, de l'Eglise catholique aux Etats-Unis. Des signes feraient croire que c'est la tendance actuelle, mais il est vrai que l'on n'a pas de preuve absolue.

Commentaires et perspectives.

Une conclusion générale à tirer de tout ce qui a été dit est qu'aucun des travaux cherchant à évaluer l'état de religion dans l'Amérique contemporaine ou passée ne satisfait aux conditions minima d'une enquête scientifique. Chercheurs et commentateurs ne se sont pas suffisamment attachés à une conceptualisation compréhensive de la religion ou de l'objet religieux. Et, en appliquant les indices qu'ils avaient choisis, ils se sont trop souvent fiés à des données de qualité douteuse. Finalement, leur travail ne fournit pas une base satisfaisante pour évaluer, soit l'état, soit la signification de la religion aux Etats-Unis. On peut en conclure, au moins à titre d'hypothèse, qu'il y a eu, après la guerre, un accroissement dans l'affiliation et la pratique religieuse. Il a été accompagné d'un intérêt accru pour les idées et les articles à contenu religieux. Il n'est pas possible, dans l'état actuel des données, d'évaluer exactement l'importance de l'augmentation constatée, de prédire si elle serait confirmée par un système d'indices plus compréhensif, ou de comprendre la portée et le sens des changements notables observés. De plus, nous ne pouvons pas décider d'autorité si cet accroissement constitue un réveil ou s'il s'agit simplement de l'accélération d'un courant historique tendant à un accroissement de l'affiliation et de ses soucis religieux.

D'après certains indices, l'aspect qualitatif de la religion américaine s'est transformé au moins sur deux points. Premièrement, il semble qu'il y ait un déclin de la rigueur doctrinale. Les Américains paraissent plus

enclins à interpréter l'Ecriture sainte à la lumière de l'histoire et à admettre la validité de doctrines religieuses différentes des leurs. Deuxièmement, l'Eglise, comme institution, semble jouer aujourd'hui un rôle proportionnellement moindre que par le passé dans certains aspects de la culture américaine avec lesquels elle était traditionnellement identifiée (l'éducation, la vie familiale et le bien-être social, par exemple). Cependant, même ces tendances ne peuvent être admises comme démontrées. Prouver qu'il y a eu un réveil de « l'évangélisme » comme le souligne Lipset, équivaut à mettre en doute la théorie d'un déclin dans les croyances transcendantales. Dans certains traits culturels, en politique par exemple, on ne peut dire si l'influence de la religion a diminué, si elle s'est accrue ou si elle est restée stationnaire.

On peut douter que l'on puisse jamais obtenir un accord général sur l'état et la signification de la religion aux Etats-Unis ou même n'importe où ailleurs. On ne peut résoudre scientifiquement le problème posé par l'adhésion à des conceptions idéologiquement différentes de la vie religieuse. Cependant, aussi longtemps que des solutions définitives seront impossibles et que les horizons seront limités, le défi persistera, et il est douteux que l'homme puisse être satisfait par la compréhension partielle qu'il aura obtenue.

L'auteur de cet article aimerait qu'une prochaine étape soit une tentative d'évaluation systématique de l'état et de la signification de la religion aux Etats-Unis. Ceci demanderait tout d'abord d'élaborer une conceptualisation de la religion, que l'on a esquissée plus haut, d'essayer de développer un système compréhensif d'indices, afin de situer les entités à l'intérieur de chaque dimension. Il faudrait alors développer les instruments permettant l'emploi des indices, afin qu'ensuite le rassemblement des données puisse être entrepris. Une telle procédure paraît parfaitement réalisable pour l'étude de la situation religieuse contemporaine, et il devrait même être possible de l'appliquer historiquement aussi, à condition de la modifier dans un sens moins absolu. Il est sûr que le sens des résultats obtenus dans une tentative de recherche d'une telle portée, n'obtiendrait pas l'accord de tous. Cependant, savoir quelle est la corrélation entre les signes de religion à l'intérieur des différentes dimensions, et savoir dans quelles conditions les différents degrés de religiosité apparaissent, élargirait sans aucun doute notre compréhension de la religion, qui est l'élément le plus complexe peut-être de notre culture.

Charles Y. Glock.
University of California, Berkeley.

RELIGIOUS REFORM MOVEMENTS IN SOUTH AND SOUTHEAST ASIA (*)

CONTEMPORARY sociologists of religion in the western world are often mainly interested in the sociology of Christianity. However, they could learn from Max Weber, the founder of the modern sociology of religion, how much the study of Christianity could gain in depth when combined with a thorough scholarly analysis of other world religions. Weber's inquiries encompassed Judaism, Buddhism, Hinduism, Taoism and — if we may also term it a religion — Confucianism. He did not live to extend his studies to Islam, as he had planned ; since his death, however, other sociological studies of Islam have appeared (for instance, those of R. Levy and more recently Montgomery Watt).

Most of these sociologists (including Weber himself), when dealing with religions the majority of whose followers are Asian, were largely concerned with these religions in their earlier and traditional forms. The reform movements that have developed within these « Oriental » religions from the beginning of the nineteenth century have not been given sufficient attention. (Incidentally, all the world religions — including « Christianity » — were « Oriental » in origin.) This lack of attention is the more surprising, as these Asian reform movements may prove of special interest to the western sociologist, since they show some striking analogies with the Protestant movements which were the main objects of interest to those founding fathers of the sociology of religion, Weber and Tawney. These analogies are easy to understand : several Asian countries have recently been passing through an economic process more or less comparable to the rise of capitalism in Western Europe.

An attempt to establish both the parallels and the divergences between these Asian developments and their Western European counterparts struck me as an attractive task. I do not consider this essay as anything but an initial trial, based mainly on my specific knowledge of Islamic movements

---

(*) This contribution to the Oxford Conference on the Sociology of Religion (Nuffield College, 24-27 march 1961) is an extended version of a short paper, read at the XXV International Congress of Orientalists, Moscow, 1960. I have to express my gratitude to Dr. Norman Birnbaum for his kind help in editing the English text.

in Indonesia, combined with a much more superficial notion of developments in the fields of Hinduism and Buddhism. (I must acknowledge my debt to Mr. Wilfred C. Smith, who was the first scholar to attempt a sociology of Islamic reform during the past century in his stimulating, first major work, *Modern Islam in India*).

I propose to begin by simply enumerating the movements I am concerned with.

***

A remarkable phenomenon within Hinduism in the first half of the nineteenth century was the rise of Ram Mohan Roy's *Brahmo-Samaj* movement, whose followers were mainly members of the Indian bourgeois intelligentsia. (In this context the term « bourgeois » is meant to include officials of a modern type, who are products of the contact of the top-layer of the Asian world with western capitalism and education, and are living in a westernized, patrician style). New movements came to the fore in its wake, for example, the *Arya-Samaj* of Dayanand Saraswati, and the schools led by Vivekananda of the *Ramakrishna* movement, Tilak the nationalist, Rabindranath Tagore and Gandhi. All embodied an attempt to renovate Hinduism and, in so doing, to adjust it to the requirements of the modern era. These movements testify to the believers' desire to preserve the basic tenets of their religion, whilst adapting it to the needs of a changing world.

A similar trend may be noted within Islam, in Indonesia and Malaya as well as in Pakistan and India. During the earlier decades of the nineteenth century, Moslem movements in both India and Sumatra were under *Wahhabi* influence. From 1850 onwards, however, something like bourgeois modernism may be discerned within Islam — the term « bourgeois » again being used in the same broadened sense. In India and Pakistan, this trend was reflected in the movements led by Sir Syed Ahmad Khan and Ameer Ali. In a later period, Sir Mahmud Iqbal's teachings and, additionally, the two *Ahmadya* movements (both the Qadian and Lahore branches) continued the development. In Indonesia, the *Sarekat Islam* and *Muhammadyah* movements, both strongly influenced by Mohammed Abduh and the *El-Manar* of Egypt, were aiming at religious reform.

Buddhism in Burma and Siam was not exempt from attempts to adapt religion to the needs of the modern era. As early as the middle of the nineteenth century, the Siamese Prince Mongkut (later King Rama IV) insisted on the necessity of a renewed study of the classical *Pali* texts. The activities of the Christian missions were viewed as a menace to traditional Buddhism and the Buddhists were impelled to meet the challenge of the rapid expansion of the Christian religions. A liberal school of thought within Buddhism grew rapidly in the first decades of the twentieth century, in both Burma and Siam.

The differences between these religions (and countries) are obvious, yet important and essential similarities in the development of the separate religions are striking. The only possible explanation of these similarities

would appear to be their connection with parallel phenomena in the social and economic sphere. To a certain degree, these movements are also comparable with what happened in Western Europe during the Reformation period. We should not forget, however, that similar events there occurred some centuries earlier, on the eve of Modern History with the birth of the capitalist order.

A comparison of the new trends within the Oriental religions with the rise of European Protestantism is, therefore, only partially justifiable. If we acknowledge the parallelism, we still have to consider the important differences occasioned by the great distance in time between developments in the seventeenth and twentieth centuries. Further at present, similar processes take place at a rate incomparably greater than that prevailing in an earlier epoch. Moreover, there is another important reservation I wish to make clear from the outset : in discussing parallels, I do not deal with the specific values inherent in each separate religion but rather stress the similarities underlying all the apparent contrasts and variations. To a theologian, it is mainly the differences that matter ; the sociologist is primarily interested in what different religions have in common.

We may begin with the situation in a relatively static social structure. It is no longer fashionable, amongst western sociologists, to term such societies « feudal ». Still, were we to search for another term, more generally applicable to early Asian society, I should certainly not use Karl Wittfogel's concept of « Oriental despotism ». I should definitely prefer Max Weber's term, « patrimonial bureaucracy », which suggests a high degree of decentralization — though the process of decentralization, in most pre-modern Asian societies, has not gone as far as in a truly feudal society. In a patrimonial bureaucracy, as described by Weber, the peasant population was economically and politically subservient to all sorts of chieftains or satrapies ; the power of neither the local chiefs nor the central ruler would appear to have been « total » (or anything like « total »), as Wittfogel would have us believe. The levies and services to which the peasants and the local rulers were subjected were largely determined by tradition, and restricted by age-old custom.

In such a traditional, feudal, or patrimonial social structure, religion also had — in general — a largely traditional character. Divine worship followed a prescribed ritual. Exactly as the populace was accustomed, in worldly matters, to obeying their Princes, they accepted the spiritual authority of clerics — whether Brahmins, Muftis, Mullahs or monks.

Social discontent expressed itself in sectarian schools of thought often of a mystical character, or in messianic — sometimes millenary — movements, which may be interpreted as attempts to flee oppressive realities. Even as members of these movements, however, the believers generally submitted unconditionally to the will of their spiritual leaders. In the course of time, such sects generally lost their original and — more or less — revolutionary character. The spiritual leaders gradually arrived at an accommodation with the secular authorities ; the peasantry, realizing the

impossibility of an escape from reality along a messianic or millenary path, submitted again to those in power.

Religion, in the case of messianic or millenary movements, may serve as a symbol for a hidden or open social protest. In Java, periodical local uprisings under the leadership of a fanatic who assumed the title of *Ratu Adil* (Just Prince) and who promised invulnerability to his followers, typified a common sort of millenary movement. During the nineteenth century, these gained in strength, following the deepening influence of Islam upon the rural Javanese population ; they quite often resembled the *Mahdist* movements of the Arab world. These *Ratu Adil* uprisings were generally expressions of discontent with Dutch colonial rule. As popular movements embodying a social protest, they were largely ineffective — as messianic movements mainly are — since they advocated a sudden social change to be achieved by irrational and miraculous means.

As with most medieval millenary movements, uprisings of this sort seldom achieve any lasting gains for the mass of the participants. The spiritual leaders are either liquidated, or, if they succeed in constituting a « heretical » sect and maintaining a measure of influence they often accommodate to the established order and submit to those in authority. In the course of human history, a great variety of sects did arise in this way. (One could even assert that some of the major world religions originated in precisely this manner). In the long run, religious protest movements in pre-capitalist society did not better the lot of the large mass of the rural population.

What occurs, then, when a capitalist development begins in a relatively static society ? Amongst the peasantry, the first reaction was usually one of rejection. The growth of commerce, the luxurious style of life developing in the urban merchant class, evoked censure from the common peasants and artisans ; they suffered, moreover, from an increase in indebtedness. Their discontent often found expression in religious forms. Those who represented the official religion, having accepted office in the service of the rulers of the world, were accused of perverting the true sources of religion and of deviating from the sober and virtuous behaviour of the early communities of believers.

The social ideal of these movements of rejection aimed, primarily, at restoring the original agrarian order — without any accretions « born of Satan ». A return to the true Holy Scriptures was the mode of restoration of these primitive communities.

Within European history, the *Lutheran* Reformation may be mentioned as an example of an anti-capitalistic movement upheld by artisans and peasants. Within Islam, the *Wahhabites*, active in the Arabian countries at the end of the eighteenth century and in India a few decades later, fell in the same category. In Indonesia, the so-called *Padri* sect on Sumatra were similar ; they attempted to free the Moslem religion of all accretions and superstitions.

I cannot ascertain whether parallel tendencies can be found during the

same period in Hinduism. It is curious, however, that much later — when capitalism had already achieved considerable proportions in India — Mahatma Gandhi propagated ideas comparable to *Lutheranism*. He, too, opposed economic progress and the growth of an urban industry. He preached a return to a sober rural life in which there would be neither luxury nor indigence. He tried to give a religious basis to this ideal by reinterpreting the Holy Scriptures, in the first instance the *Bhagavad Gita*.

***

This was the first stage during the development of capitalism. Soon afterwards, however, a new trend can be observed and this may be interpreted as the second stage.

Whereas the artisanry and the peasantry opposed capitalistic economic development, the rising bourgeoisie experienced a growing need for a new ideology, more appropriate to an urban and commercial way of life than that provided by traditional beliefs. Traditional religion, indeed, had satisfied the requirements of an urban traders' class living and trading in a traditional way. The modern bourgeois, however, needed a philosophy more adapted to the rational and scientific views of his time, and one — moreover — in which he could express his individuality.

Independent study of the Scriptures had been begun by the anti-capitalistic movements of the artisanry and peasantry. This now provided the bourgeois with the means to search the Scriptures for truths more consonant with his new social environment. The study of the Scriptures permitted laymen to approach the Deity personally and immediately, without having to call upon the Saints or the priesthood.

Instead of the medieval fatalism, the acceptance of poverty and suffering as inevitable, the self-reliant bourgeois yearned for an optimistic ideology which would affirm the possibility of increasing the productive forces of mankind.

The new religious convictions were at first impregnated with a liberal spirit, corresponding to the comfortable way of life and broadened vision of the *haute Bourgeoisie*. The prosperous merchants, modern administrators and those engaged in liberal professions asked from their religion only a sanctification of their endeavours to expand their enterprises and radius of action, and to exist easily, comforted by their own enlightened views. Believers were required to behave with charity, dignity and honesty in their individual relationships. These were the bourgeois virtues : bourgeois religion did not impose any specific obligations with respect to an individual's relation to society as a whole. The way of life of the *haute Bourgeoisie* was patrician and approached the style of an aristocracy, with whom this section of the bourgeoisie frequently maintained close political and social ties.

Within Christianity, the Dutch *Remonstrants* of the early seventeenth century are an example of a reformist movement of this type. The lawyer Grotius was a famous representative of this liberal sect. In the Islamic

society of the Indo-Pakistan subcontinent, the scholar Syed Ahmad Khan emerged as an exponent of liberal bourgeois beliefs. Within Hinduism, the *Brahmo-Samaj* movement played a similar role. In Indonesia an autochthonous bourgeoisie did not develop until the twentieth century ; there, throughout the colonial period, trade was largely in the hands of the Chinese. The *Muhammadyah* movement, under Kyai Haji Dahlan's leadership, at first had a liberal character — as did similar movements in other countries. Equally, in Siam, in the course of the twentieth century, new bourgeois interpretations of Buddhism gained ground among the intellectual upper strata of society. Laymen were influential in this development. One of them, Phramaha Khumsaen, asserted in 1933 that education breeds knowledge, knowledge breeds work, work breeds wealth, and wealth breeds happiness. These new truths were sought in the classic Holy Scriptures. Just as the Protestants preached a return to the *Bible*, the Asian reformers preached a return to the *Koran*, to the *Vedas*, or to the *Pali* texts.

With the growth of the merchant class, and as science and rationality take root amongst the petty bourgeoisie, reform movements generally lose their liberal character and become more rigid. This process may be interpreted as a third stage in the development of these religious movements. They promulgate a more severe individualism, and not only do they allow the amassing of capital but they praise strenuous effort in commerce or manufacture as in itself pious. The petty bourgeoisie is less than tolerant, generally, of other denominations. The reinterpretation of Holy Scriptures leads to a new orthodoxy and even frequently to a type of « revivalism » which advocates a renaissance of earlier beliefs and practices. Outside Europe, the agressivity and intolerance of these movements is often reinforced by the circumstance that the petty bourgeoisie finds itself in conflict with a foreign, colonial, power using another religion as an instrument of domination.

These orthodox religious teachings are not imbued with optimism as was the case with the liberals, but rather express discontent with the existing order. This discontent may account for a « revivalist » tendency and for a belief in a « Golden Age » — an idealized period in the history of the given religion, when its believers allegedly observed God's commands for a sober and truthful life. This « Golden Age » is usually located in an epoch when religion was not yet perverted by secular and clerical powers.

Calvinism, under which the Dutch bourgeoisie succeeded in freeing itself from Spanish Catholic domination, exemplifies this stage of a more rigid individualism within Christianity. The « Golden Age » for Calvinism was the period of the early Christian communities, by contrast with the Catholics for whom the Middle Ages were a Paradise Lost. As John Knox put it, Geneva was « the most perfect school of Christ that ever was on earth since the days of the Apostles ». In India, the *Arya-Samaj* was decidedly less liberal than the *Brahmo-Samaj* ; with its slogan, *Back to the Vedas*, it had many of the traits sketched above. Many Hindus conceived of the *Vedic* and *Epic* Periods, at the time, as a sort of « Golden Age ». Equally, Ameer Ali distinguished himself — especially in his later years — from

Syed Ahmad Khan by a greater orthodoxy and intolerance. The « Golden Age » of Islamic culture for him was the Abbaside period of flourishing Arab civilization. In Indonesia, the *Muhammadyah* movement in the course of its further development gradually lost some of its original liberalism.

In tracing these parallels, we have to remind ourselves that a strict correspondence between the general sociological typology of development I have given and the empirical examples cannot be expected. I have used what Max Weber terms the method of « Ideal Types », to which reality corresponds only approximately and which in fact exists in its pure form only in our conceptions. In reality, the different historical movements present far more shades and nuances, and the traits I associate with two distinct stages are often found together.

***

It is at this point that the parallels with the Reformation cease to apply to further developments in Asia. The western bourgeoisie, largely recruited from private entrepreneurs, had at its disposal a period of some centuries in which to consolidate its economic, ideological and political position before a « Fourth Estate » of labourers menaced the power of the third one. In Asian colonial and semi-colonial societies, on the other hand, the native bourgeoisie emerged so late that soon after its crystallization it was challenged by a rising worker and peasant class. Further, in the twentieth century, international capitalism (whose political and economic power extended over large parts of the world) prevented the realization of the Asian bourgeoisie's potential for independent growth. The native trading class, therefore, had only rather restricted possibilities.

Moreover, the composition of the non-western « Third Estate » differed significantly from its counterpart in the west. Merchants and people in liberal professions, who had provided the large majority of the Third Estate in the west, formed a restricted part only of the new rising class in the east. In a world where governmental institutions increasingly came to dominate, governments' office was more attractive to those imbued with a modern spirit. As in the west, the new elite based its claims on achievement, not on birth like the traditional aristocratic elite. But contrary to the situation in western history, trade was only one among the stepping stones towards success. In the east, about the turn of the century, modern education was at least as important as a vehicle for status and prestige as wealth acquired by trade. There was in many eastern countries even a certain scorn of professional trade, not uncommon in countries with an aristocratic tradition. Trade had been largely left to foreign groups, such as Chinese in all countries of Southeast Asia, or Indians in Burma. To young, ambitious Asians who had enjoyed western education, the prospect of engaging in private enterprise did not appear too attractive. Besides the lack of social prestige attached to trade, there was a hard competition with groups enjoying a historical advantage in commerce and consequently firmly entrenched in most trades. Moreover, as western large concerns had

extended their economic activities to non-western countries and often wielded a near-monopolistic power, the odds in commerce appeared to be distinctly against new-comers.

On the other hand, working in the government's service was quite in harmony with traditional aristocratic values. Modern education was an excellent preparation for such a career. In a period in which the government extended its activities and increasingly came to dominate economic life, the government's service seemed a rewarding outlet for young talented people.

Even though the composition of the new elite was different from its counterpart in seventeenth century Western Europe, the term « bourgeoisie » seems appropriate to designate the new rising class. If aristocratic elements were not unfrequent among this group, since they were distinctly privileged as far as educational opportunities were concerned, the new elite also included many members of the petty nobility or even commoners. The outlook and way of life of the whole group was more rational and matter of fact than those cherished by the traditional elite.

Worried by the challenge from worker and peasant movements, certain elements among the Asian bourgeoisie began to utilize religion as a symbol for a collective defense against these. At the same time, the religious unity promulgated by this section of the bourgeoisie was a weapon against intra-bourgeoisie competition from other denominations. Religion now became primarily an instrument for the defense of their common interests. They no longer assigned priority to religious reform ; consolidation under the symbol of religion was more important. The religious leaders were, accordingly, obliged to de-emphasize inner divisions and to water their reformist wine in order to win mass support from the community of believers.

All those elements in a religion which seemed likely to stimulate the morale of believers in conflict with unbelievers or those professing a different creed were now stressed. These movements were socially conservative ; their leaders declared that any further evolution in a socialist or communist direction was superfluous, as the true religion already contained all the valuable elements contained in socialism. The bourgeoisie, of course, affirm private possession of the means of production. In order to satisfy the critics of the capitalist order, the leaders of the different religions hold that the owner administers his property as a trustee on behalf of the interests of society. This doctrine is promulgated not alone by the Catholic Church, but equally by Gandhi's followers, by Moslems and by contemporary Buddhists.

The Indian case demonstrates, clearly, this new sequence in the historical development of religious movements. The *National Congress* at first united different religious denominations. In the next phase, however, « communalism » emerged — the collective interests of each of the separate religious groups were stressed. Amongst Hindus these separatist tendencies were represented by Tilak ; within Islam a similar doctrine was advanced by Mahmud Iqbal. Both of them attempted to formulate an activist attitude towards life, much in contrast with the passivist ideology preached by

traditional spiritual leaders. To Tilak, great men were above common prescripts of good and evil ; they had to search for a rule of conduct in the purified atmosphere of the *Bhagavad Gita.* And Iqbal expressed a similar positive attitude in the following verse : « If thou a Muslim truly art, your effort is your fate ».

But Smith has very well pointed out, that « Iqbal the progressive » has gradually developed into « Iqbal the reactionary » — and it is the conservative and collectivist side of his teachings which has been taken up by most of his followers. He is still revered as a founder of the Pakistan nation. To Iqbal, the « Golden Age » has again receded to an earlier period : the *Khilafat al Rashidah,* the brief forty years of sober life from the time that the Prophet set up his rule in Madinah, until the establishment of the « corrupted » Damascus empire. On the other hand, to the activist Indian Moslems the great Moghul ruler was not the liberal Akbar, nor the builder of brilliant monuments of Moghul civilization Shah Jehan, but their successor, the narrow fanatic Aurangzeb. In the same vein, Tilak eulogized Sivaji, the Mahratta leader who had fought the Moghul rulers, in a distant past, with questionable means.

In Indonesia collectivist and reactionary tendencies were lately mainly expressed within the *Masjumi* party which, though at first continuing the liberal heritage of *Muhammadyah,* in the long run had departed more and more from its original individualistic tenets and increasingly came to stress the collective fight against leftist movements. Such a development, the evolution of a religious movement originally presenting progressive traits into an instrument in the hands of those in power is a common phenomenon in history.

But whereas those bourgeois elements interested in a defense of the *status quo* attempt to raise the religious banner for a gathering of conservative forces, as a consequence of which the resultant unity may become in fact a source of cleavage between competing religious groups, popular movements of peasants and labourers, reinforced by large numbers of employees in government offices or in large concerns, assemble their forces under the symbol of class unity regardless of religious differences.

This may be one of the main reasons why the impact of religious reform movements upon Asian society is far less intensive than the influence of Protestantism upon Western European society in earlier centuries. Though the present movements in several respects are comparable to the Reformation, their ideas are mainly restricted to a rather insignificant layer of the urban population. Economic and political developments did not allow a consolidation and a deepening of their spiritual influence upon society. Soon after the birth of those ideas, the initiative was taken over by social groups to which the concept of social progress is not necessarily related to religious convictions, or even appears to be incompatible with religion. Only by readapting their religious tenets and social philosophies to the psychical and material requirements of the broad rural and urban masses of the rising Fourth Estate, could those religions try to retain part of their hold upon the Asian common people.

Reformism in its classical shape has not been able to accomplish such a readaptation, as it has mainly sprung from social layers with a restricted influence and scope of activity, which put a typically urban and bourgeois imprint upon these movements.

If the Oriental religions will fail to readapt themselves to the material and spiritual needs of the common people, who are passing through a process of rapid transition, they will have to yield to other ideologies — Marxist or whatever they may be called.

W.F. Wertheim.
University of Amsterdam.

BIBLIOGRAPHY

H.J. Benda, *The crescent and the rising sun.* The Hague/Bandung, W. van Hoeve, 1958, xv + 320 p.

A.R. Desai, *The social background of Indian nationalism.* Oxford, Univ. of Bombay publications, Sociological Series, 1948, vx + 415 p.

G.W.J. Drewes, *Drie Javaansche Goeroe's. Hun leven, onderricht en Messiasprediking.* Doctoral diss. Leiden, 1925, 213 p.

Nikki R. Keddie, « Paradoxes de l'Impérialisme ». *Diogène,* Vol. XXVI (1959), p. 82-114.

D.M.G. Koch, *Herleving, oorsprong, streven en geschiedenis der nationalistische beweging in Britsch-Indie.* Weltevreden, G. Kolff & Co., 1922, 486 + 6 p.

K.P. Landon, *Thailand in transition.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1939, 328 p.

K.P. Landon, *Southeast Asia. Crossroad of religions.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1947, vii + 215 p.

R. Levy, *The social structure of Islam.* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1957, 536 p.

J. Nehru, *An autobiography.* New edition. London, The Bodley Head, 1955, 624 p.

R. van Niel, *The emergence of the modern Indonesian elite.* The Hague/Bandung, W. van Hoeve, 1960, vii + 314 p.

C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia.* The Hague/Bandung, W. van Hoeve, 1958, XII + 243 p.

E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens.* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1955, 420 p.

B. Schrieke, *Indonesian sociological studies,* Part I. The Hague/Bandung, W. van Hoeve, 1955, vii + 313 p.

W.C. Smith, *Modern Islam in India.* London, V. Gollancz, 1946, 344 p.

W.C. Smith, *Islam in modern history.* Princeton, Princeton Univ. Press, 1957, xii + 317 p.

Pahamune Sri Sumangala, *Dharma Vijaya* (*Triumph of Righteousness*) *or The Revolt of the Temple.* Colombo, Popular ed., Sin'ha Publications, 1953, 700 p.

T.K.N. Unnithan, *Gandhi and free India.* Groningen, J.B. Wolters, 1956, 266 p.

W. Montgomery Watt, *Islam and the integration of society.* London, Routledge and Kegan Paul, 1961, 293 p.

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* 3 volumes, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920-1923, resp. 573, 378 and 465 p.

W.F. Wertheim, *Indonesian society in transition.* 2nd ed. The Hague/Bandung, W. van Hoeve, 1959, xiv + 360 p.

LES EFFETS DU CHANGEMENT SOCIAL SUR LA RELIGION CATHOLIQUE EN AMÉRIQUE LATINE [1] *

INTRODUCTION THÉORIQUE

SANS entrer dans les causes du changement social, ni dans le fait qu'il soit endogène ou exogène en Amérique latine, nous voudrions cependant le définir brièvement.

Le changement signifie « devenir autre ou différent ». Appliqué à la société, il porte à la fois sur l'aspect structurel de celle-ci et sur l'aspect culturel. Ces deux éléments sont si intimement liés qu'il suffit de transformer un facteur pour mettre en mouvement une série de réactions dans les autres. Ces réactions deviennent mutuelles, car on assiste à des mouvements de *feedback*, qui provoquent donc des interactions. La seule « constante » dans une société est le fait qu'elle soit en état de changement.

Certains changements affectent à ce point la société et la culture, qu'on peut les appeler globaux. Aucun élément de l'ensemble socio-culturel ne reste immobile dans ce processus et leur interaction est telle, que le changement s'accélère.

Quand les causes de cette mise en branle sont telles que celui-ci est aussi très rapide, nous parlons de « changement social ». Ce terme est employé à la fois pour désigner les transformations ordinaires d'une société qui vit et pour exprimer les bouleversements fondamentaux en cours, surtout sous l'influence de facteurs

---

(*) Communication faite au Colloque de Sociologie des Religions d'Oxford.

(1) Cet article est inspiré d'une recherche effectuée sous la direction de l'auteur en Amérique latine, entre 1958 et 1961, par FERES (Fédération internationale des Instituts catholiques de Recherches Socio-religieuses). Les résultats de ces travaux sont en cours de publication et comprennent une quarantaine de volumes, réunis en 3 collections dont voici la liste :

Collection d'études sociologiques latino-américaines :

1. Federico DEBUYST, *La Poblacion en América Latina, Demografia y Evolucion del Empleo.*
2-3. Jaime DORSELAER y Alfonso GREGORY, *La urbanizacion en América Latina* (2 volumes).
4. Berta CORREDOR, *La Familia en América Latina.*
5. Camilo TORRES y Berta CORREDOR, *Las Escuelas radiofonicas de Sutatenza (Colombia), Evaluacion de los resultados sobre los niveles de vida del campesino.*
6. Juan Luis de LANNOY, *Los niveles de vida en América Latina, Vivienda, alimentacion y salud.*
7. Demetrio DIAZ, *La educacion en Brasil.*

techniques. C'est dans ce sens essentiellement que nous utilisons le mot. D'après la théorie fonctionnaliste, les changements peuvent affecter le système social ou au contraire provoquer la naissance d'un nouveau système social (2). Dans le premier cas les changements peuvent être structurels et culturels, mais ils provoquent nécessairement une adaptation du système. Dans le deuxième cas il s'agirait d'une substitution d'un système par un autre. En général, nous pouvons dire qu'en Amérique latine il s'agit du premier type de changement pour le moment. Il est difficile de dire combien de temps cela durera, car on pourrait, d'un point de vue sociologique, considérer l'expérience cubaine comme une substitution de système (3).

Une des caractéristiques fondamentales du changement social est le décalage entre les éléments du système socio-culturel (*lag*). Nous examinerons ce problème sous deux aspects : quantitatif et qualitatif en Amérique latine, puis tâcherons d'analyser rapidement les effets de ce phénomène sur la religion catholique.

---

8. Demetrio Diaz, *La educacion en Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay.*
9. Demetrio Diaz, *La educacion en Ecuador, Peru y Bolivia.*
10. Demetrio Diaz y Pablo Emilio Pérez, *La educacion en Colombia.*
11. Demetrio Diaz, *La educacion en México, América Central y el Caribe.*
12. Juan Arcos, *El Sindicalismo en América Latina.*
13. Luis Calderon, Arturo Calle y Francisco Houtart, *Problemas de urbanizacion en América Latina, Los grupos sociales, las barriadas marginales, la accion religiosa.*
14. Juan Luis de Lannoy y Gustavi Pérez, *Estructuras demograficas y sociales de Colombia.*
15. Virginia Gutiérrez de Pineda, *La familia en Colombia, Estudio antropologico.*
16. Jorge Mencias, *Riobamba (Ecuador), Estudio de elevacion socio-cultural del indio.*
17. Candido Procopio de Camargo, *Aspectos sociologicos del Espiritismo en São Paulo.*
18. Francisco Houtart, *América Latina en cambio social.*
19. Juan Luis de Lannoy, *El Comunismo en América Latina.*
20. Gustavo Perez, *El Campesinado colombiano.*

Documentos Latino-Americanos.

1. Raul Cereceda, *Las Instituciones politicas en América Latina.*
2. Berta Corredor y Sergio Torres, *Transformacion en el Mundo rural Latino-Americano, Consecuencias sociales y economicas de las estructuras agrarias.*
3. Federico Debuyst, *Las clases sociales en América Latina.*
4. Juan Luis de Lannoy, *La Economia Latino-Americana.*
5. Rutilio Ramos, *Las Estructuras sociales de México.*
6. Renato Poblete, *Las Estructuras sociales en Chile.*

Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos.

1. Gustavo Pérez e Isaac Wust, *La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiasticas.*
2. Isidoro Alonso, *La Iglesia en Brasil. Estructuras eclesiasticas.*
3. Isidoro Alonso, José Oriol, Mons. Dammett-Bellido, Medardo Luzardo y Julio Tumiri, *La iglesia en Venezuela, Ecuador, Peru y Bolivia. Estructuras eclesiasticas.*
4. Isidoro Alonso, E. Amato, de Garmendia y A. Acha Duarte, *La Iglesia en América Central y el Caribe. Estructuras eclesasticas.*
5. Isidoro Alonso, *La Iglesia en Argentina, Uruguay y Paraguay. Estructuras eclesiasticas.*
6. Renato Poblete, *La Iglesia en Chile. Estructuras eclesiasticas.*
7. Rutilio Ramos, *La Iglesia en México. Estructuras eclesiasticas.*
8, 9, 10. Leandro Tormo, *La Historia de la Iglesia en América Latina* (3 vol.).
11. Gustavo Pérez, *Seminarios y Seminaristas en Colombia. Origen y reparticion.*
12. Prudencio Damboriena y Francisco Houtart, *El Protestantismo en América Latina. Efectivos, métodos, motivaciones.*
13. Ginés Garrido, *La ayuda sacerdotal a América Latina.*
14. José Manuel Estepa, *La Liturgia y la Catequesis en América Latina.*
15. Oscar Dominguez, *El campesino chileno y la Accion Catolica Rural.*

(2) Ian Hogbin, *Social Change*, Watts, Londres, 1957, p. 25.

(3) Fr. Cancian, Functional Analysis of change, *American sociological Review*, vol. 25, Nr. 6 (déc. 1960), p. 823.

I. — LE CHANGEMENT SOCIAL EN AMÉRIQUE LATINE

Le changement social latino-américain comprend deux aspects fondamentaux, l'un quantitatif et l'autre qualitatif. C'est sur la base de ces deux aspects que nous allons développer l'ensemble de cet exposé.

1) Aspect quantitatif du changement social.

L'aspect quantitatif est formé par le problème démographique (4). En 1950 il y avait en Amérique latine 160 millions d'habitants. En 1960 on estime la population latino-américaine à 205 millions, c'est-à-dire 45 millions d'habitants de plus en dix ans.

Le Mexique par exemple avait une population de 26 millions d'habitants en 1950. Les estimations moyennes des Nations Unies donnaient pour 1960 une population de 34 millions et le recensement de 1960 révéla une population de 36 millions et demi, soit plus de 10 millions en plus en dix ans.

Cette évolution démographique est évidemment due à la baisse de la mortalité et à la continuation d'un taux de natalité fort élevé. Le continent latino-américain connaît l'accroissement relatif le plus important du monde, plus élevé même que celui de la Chine ou de l'Inde.

Cependant, ce n'est pas le passé, même immédiat, qui offre les données les plus impressionnantes. Si nous regardons vers l'avenir, les estimations moyennes des Nations Unies donnent une population de 311 millions pour l'année 1975 et de 592 millions, près de 600 millions, pour l'année 2000. Or, nous avons vu, ne fut-ce que par l'exemple du Mexique, que ces estimations moyennes sont déjà dépassées par les faits. En d'autres mots, d'ici 14 ans il y aura plus de 100 millions d'habitants en plus et dans moins de 40 ans, 400 millions.

Cette véritable explosion démographique a déjà par elle-même des conséquences qualitatives fort importantes. Il n'est pas difficile d'imaginer les problèmes importants qu'elle va poser à toutes les institutions d'ordre économique, socio-culturel et religieux.

2) Aspect qualitatif.

C'est cependant l'aspect qualitatif du changement social qui paraît le plus fondamental. En effet, celui-ci affecte toutes les structures sociales, les relations entre groupes sociaux, la stratification sociale, les institutions, les rôles sociaux, les modèles de comportement des individus.

Quelques aspects de cette transformation peuvent être relevés, afin de montrer son importance.

a) *Evolution de l'emploi.*

En quelques années l'emploi agricole qui était majoritaire en Amérique latine (+ de 65% en 1925) passe à environ 50% de la population active en 1955.

Cela signifie non seulement que les accroissements de population sont absorbés par d'autres formes d'emploi, mais qu'un nombre important de paysans passent à un emploi dans le secondaire (activités industrielles) ou dans le tertiaire (activités

(4) Voir surtout Fr. Debuyst, *La Poblacion en América latina*, FERES, Fribourg, 1961.

de services). Il faut noter cependant que l'évolution de l'emploi est malsaine, car seulement 18% de la population latino-américaine se trouve dans le secteur secondaire, le reste formant en bonne partie un tertiaire pléthorique.

La cause de ce phénomène réside surtout dans l'émigration vers les grandes villes, relevant de raisons purement démographiques. Cette évolution de l'emploi entraîne évidemment des transformations considérables dans les rapports sociaux et dans l'univers culturel et les valeurs des habitants. Il est bon de se rappeler ici que l'économie latino-américaine a été essentiellement une économie de subordination (5). Durant l'époque coloniale, l'exploitation de la richesse métallique en faveur de la métropole formait la base même de l'économie du continent. Elle était donc destructive à la fois des richesses naturelles et démographiques.

Par ailleurs, le monopole commercial métropolitain, l'interdiction de développer des activités industrielles et les limites au commerce interne empêchèrent le développement normal d'activités économiques.

Après la période d'indépendance, non seulement les structures sociales internes restèrent identiques, ou à peu près, à celles de l'époque coloniale, mais le relais de la subordination fut pris par les nations occidentales. Une division internationale du travail s'établit, l'Amérique latine faisant partie de l'ensemble des nations « fournisseurs » de matières premières.

b) *Urbanisation.*

En 1925, il y avait 33% de population urbaine en Amérique latine. En 1945 il y en avait 39% ; mais en 1955, 45%. On peut estimer qu'aujourd'hui 50% au moins de la population latino-américaine peut-être considérée statistiquement comme urbaine. Sans doute une certaine partie de cette population considérée comme urbaine est encore de fait rurale, notamment dans les petits bourgs ruraux, mais l'évolution du pourcentage est impressionnante (6).

Si nous prenions comme taux d'urbanisation les personnes qui habitent dans des villes de 1.000.000 d'habitants et plus, nous arriverions à la conclusion qu'en 1955, une proportion plus importante de la population y était fixée qu'aux Etats-Unis. Cela transforme quelque peu la vision de l'Amérique latine, continent essentiellement rural et traditionnel.

Le phénomène de l'urbanisation est évidemment progressif et a une signification sociologique différente dans les villes du continent latino-américain ou dans celles des Etats-Unis. Il n'empêche que, tant en Amérique latine qu'ailleurs, une ville n'est pas simplement un village qui a grandi. Une société et une culture nouvelle font leur apparition et la majorité des institutions de base de la société se transforme.

La famille de type patriarcal ou matriarcal, par exemple, typique des régions rurales latino-américaines, n'a plus aucune consistance dans les milieux urbains. Par conséquent les rôles se transforment. Celui du père de famille notamment change profondément. Cela a des conséquences sur l'éducation des enfants et sur la transmission de certaines valeurs, jusqu'alors traditionnelles, dans la culture latino-américaine.

c) *Transformation du monde rural.*

Si la dernière décennie a été celle de la révolution urbaine, il ne faut pas

(5) Voir Sergio Bagu, *Economia de la Sociedad colonial*, Libreria « Al Atereo », Buenos-Aires, 1952.

(6) Voir J. Dorselaer y A. Gregory, *La Urbanizacion en América Latina*, FERES, Fribourg, 1961.

croire que le monde rural soit resté tout à fait immobile. Nous pouvons même affirmer, sans beaucoup de crainte d'être contredit, que la décennie actuelle sera celle de l'explosion du monde rural.

Comme on le sait, la structure coloniale avait provoqué essentiellement une double stratification sociale. D'une part les classes supérieures, formées par les propriétaires terriens, les propriétaires de mines, les gens de l'administration coloniale et le haut clergé et d'autre part, sans presque de couches intermédiaires, la grande masse de la population, soit indienne, soit métis, vivant en marge du premier groupe. C'était d'ailleurs une forme classique d'une société féodale.

A travers les siècles, avec de légères modifications, ce genre de structure s'est prolongé. En effet, il est fort important de savoir qu'en Amérique latine, les révolutions de l'indépendance n'ont provoqué que peu de changements dans la structure sociale fondamentale. C'étaient les détenteurs du pouvoir politique et économique réels, qui avaient fait la révolution contre une administration métropolitaine espagnole trop lourde et inutile.

Cela se vérifie tout particulièrement pour les régions rurales, où le prestige social est basé sur la possession de la terre. Cependant, et ceci montre combien le système des valeurs est différent de celui d'une société industrielle, c'est plus l'extension des terres que l'on possède qui établit le prestige, que leur productivité. En Colombie, par exemple, environ 500.000 paysans n'ont pas de terre et vivent dans une situation économico-sociale particulièrement précaire, sans statut juridique bien défini (7). Environ 500.000 familles de paysans possèdent des terres de 1 à 5 hectares, c'est-à-dire des minifonds, ou des propriétés insuffisantes pour la subsistance même de ces familles. Les méthodes primitives d'agriculture, la culture intensive mal conçue de ces dernières années ont progressivement réduit la productivité des minifonds et provoqué un véritable état de faim endémique (surtout qualitative).

Par ailleurs, 29.000 personnes possèdent 65% de toutes les terres arables du pays. C'est dire qu'il s'agit essentiellement de latifonds. En effet, les propriétés de plus de 2.000 hectares ne sont cultivées qu'à 8%.

Nous assistons à ce paradoxe extraordinaire d'un monde paysan qui meurt de faim sur des terres riches et de pays qui doivent importer des biens alimentaires, alors qu'ils ont des possibilités agricoles incommensurables. Cela est dû à une structure sociale désuète, inadaptée et par conséquent injuste. Il est évident que sur ce plan le changement de la stratification sociale entraîne une modification radicale du système des valeurs.

Le prestige social étant assuré par l'extension des terres, celles-ci assurent également le pouvoir politique et économique. La plupart des grands propriétaires n'habitent pas sur leurs terres, mais bien en ville, où ils s'adonnent à d'autres activités, notamment sur les plans politiques et économiques. Une grande partie de leurs ressources a été jusqu'à présent investie à l'étranger, en Europe ou aux Etats-Unis. Inutile de dire qu'aujourd'hui une « élite sociale » nouvelle se constitue dans les villes, basée sur un système économique différent. C'est évidemment depuis longtemps déjà le cas de zones plus industrialisées, telles que l'Argentine, l'Uruguay, le Chili ou la région des grandes villes brésiliennes.

A cause de la pression démographique actuelle, les familles de paysans qui, il y a seulement 15 ou 20 ans, devaient avoir 8 à 10 naissances pour conserver 4 ou 5 enfants, actuellement, avec le même nombre de naissances, en ont 6, 7

(7) Voir B. Corredor y S. Torres, *Transformacion en el Mundo Rural Latino-américano*, FERES, Fribourg, 1961.

ou même 10. Par ailleurs, la possibilité de communiquer avec le monde extérieur rend ce monde paysan de plus en plus conscient de sa situation et par conséquent aussi de plus en plus près d'une explosion.

Il est certain que dans les années qui viennent nous assisterons ou bien à la mise en route de réformes agraires très radicales ou bien à des explosions révolutionnaires dans le genre de celle de Cuba.

d) *Extension des communications.*

Durant les 20 années dernières une véritable révolution des moyens de communication s'est produite dans le continent latino-américain. Cela se vérifie sur le plan géographique, par l'importance des réseaux d'autobus, qui aujourd'hui relient jusqu'aux moindres villages dans les montagnes, et ensuite par l'importance des communications idéologiques. La lutte contre l'analphabétisme, encore très important dans les régions rurales, a comme effet de faciliter la pénétration de la presse. L'installation de la radio a aujourd'hui amené le monde rural latino-américain, qui vivait en complète marginalité par rapport à l'évolution de la société, en contact avec le monde entier. Cela contribue très fort à la prise de conscience dont nous parlions dans le point précédent.

II. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE FACE AU CHANGEMENT SOCIAL

En tant que facteur intégré dans le système socio-culturel latino-américain, l'Eglise catholique est aussi entraînée dans le processus de changement social.

Par analogie avec le concept de *cultural lag*, dans le changement social, nous voudrions développer celui de *religious lag*. Il s'agirait donc d'un décalage de l'évolution religieuse par rapport aux autres éléments de la vie sociale.

Celui-ci peut se manifester par deux biais principaux : celui des structures et celui de l'intégration de valeurs culturelles nouvelles, sans entrer dans le fait de savoir si un changement dans les valeurs est structurel ou non. C'est le phénomène que nous voudrions suivre en Amérique latine.

1) Rappel d'histoire.

a) *L'évangélisation de l'Amérique latine* (8).

Parmi les historiens de l'évangélisation de l'Amérique latine, deux courants se distinguent. L'un détracte les évangélisateurs de l'Amérique latine, estimant que l'évangélisation aurait été une simple « fonction » du système colonial. D'autres au contraire idéalisent la colonisation. Sa motivation fondamentale aurait été l'extension du Royaume de Dieu, d'où le caractère sacré de la conquête (9).

En fait, la vérité se trouve entre les deux. L'évangélisation a été réalisée dans un contexte socio-culturel ambivalent : l'*Hispanidad*. L'Espagne sortait à peine de la reconquête sur les Maures. On transpose dans le nouveau continent les mêmes attitudes et les mêmes comportements.

Par ailleurs, les motivations de la couronne d'Espagne étaient réellement doubles. Il ne fait aucun doute, que d'une façon sincère et sérieuse, l'évangélisation ait été un des motifs principaux. Il ne fait pas de doute non plus que l'exploitation

(8) Voir L. Tormo, *La Historia de la Iglesia en América Latina*, 3 tomes, FERES, Fribourg, 1961.

(9) R. Ricard, *La conquête Spirituelle du Mexique*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1933.

de richesses métalliques de l'Amérique latine, ait été une autre motivation toute aussi puissante. On ne peut cependant, lorsqu'on examine l'histoire objectivement, mettre en doute les intentions de la Couronne, ni vis-à-vis des populations indiennes, ni vis-à-vis de leur évangélisation. Par contre, les motivations économiques des conquérants prirent le pas sur toutes les lois ou instructions données par la Couronne. Il faut y ajouter bien entendu que la motivation des missionnaires était essentiellement religieuse et que si certains d'entre-eux ont conçu leur rôle comme par trop « fonctionnel » vis-à-vis de la colonie, la plupart ont réalisé leur tâche dans un esprit évangélique et ont été les défenseurs farouches des populations indiennes contre les exactions des conquistadors.

b) *L'Eglise coloniale.*

Après la période d'évangélisation, une Eglise coloniale s'est peu à peu structurée. Une double hiérarchie fut établie dans le clergé. Le haut clergé était presque exclusivement métropolitain. Il avait également des revenus importants, venant notamment de propriétés qui lui étaient allouées. Il faut dire que l'Eglise avait à ce moment la tâche quasi exclusive de toutes les institutions culturelles et caritatives. Les revenus de l'Eglise devaient donc être consacrés à de telles fins. Sans doute, certains prélats vécurent-ils de façon particulièrement luxueuse. A côté du haut clergé, il y avait un bas clergé, généralement pauvre et peu cultivé.

Jusqu'au moment de l'indépendance, l'inquisition fonctionna en Amérique latine. Elle avait une fonction à la fois religieuse et sociale. C'est ainsi que l'on peut relever comme fonction latente le fait d'avoir empêché le développement d'une classe moyenne entre les deux grands groupes de la stratification sociale de type colonial. Ce furent surtout des « nouveaux chrétiens », en partie juifs convertis, formant une catégorie sociale particulièrement entreprenante, qui furent l'objet de ses poursuites.

Par contre, les Jésuites avaient développé un type d'activité particulièrement peu fonctionnelle par rapport au système social colonial. Il s'agissait des réductions du Paraguay et d'un effort gigantesque pour une élévation socio-culturelle de la société indienne. Cela provoqua tout d'abord des conflits locaux de plus en plus violents et finalement l'expulsion, par la Couronne d'Espagne et du Portugal, de la Compagnie de Jésus de l'ensemble des territoires coloniaux, pour finir, quelques années plus tard, par la suppression de la Compagnie.

La brusque fin du travail d'élévation socio-culturelle entamée par les Jésuites fut un des éléments fondamentaux de la régression culturelle des Indiens.

c) *L'indépendance.*

L'indépendance des pays latino-américains provoqua la suppression de la superstructure métropolitaine, à la fois civile et religieuse. Il en résulta une crise profonde, car l'Espagne, exigeant la reconnaissance de son droit de « Patronat », refusait d'approuver la nomination d'évêques dans les nouvelles nations indépendantes. Certaines de celles-ci restèrent pendant dix ou quinze ans sans hiérarchie.

Par ailleurs, une partie de la société locale créole, héritant des conflits traditionnels entre les missionnaires et les conquérants ou les colonisateurs, était assez anti-cléricale. L'opposition se manifesta également contre la puissance temporelle et sociale de l'Eglise. Comme la plupart des révolutions étaient inspirées par l'idéologie de la révolution française, leur caractère anti-clérical et même anti-religieux fut souvent accentué.

Il en résulta des mesures nombreuses : sécularisation des ordres religieux en Argentine, interdiction par la loi au Brésil sous l'empereur Don Pedro d'entrer dans un ordre religieux, confiscation des biens de l'Eglise, jusqu'à la persécution sanglante.

d) *Les régimes libéraux.*

Pendant toute la durée du 19e siècle et la première partie du 20e, on assista dans la plupart des pays d'Amérique latine à une curieuse coexistence entre une idéologie égalitaire et des structures sociales féodales, entre un anti-cléricalisme politique farouche et l'affirmation constante de l'appartenance au catholicisme. Cela était dû à l'héritage de la structure sociale coloniale, essentiellement basé sur les deux groupes : « l'élite » monopolisant le prestige et le pouvoir, et une masse marginale.

Dans les îlots de civilisation de type européen, les idéologies européennes se développèrent, mais sans aucune référence aux situations concrètes latino-américaines. Non seulement l'économie était de type subordonné, mais également la vie politique et la vie culturelle.

La plupart des régimes libéraux mirent des freins très sérieux à l'évolution des structures ecclésiastiques. Ce fut le cas notamment pour les séminaires. Il faut dire d'ailleurs, qu'au moment de l'indépendance, les universités qui étaient toutes ecclésiastiques furent sécularisées et il fallut commencer à construire des séminaires. Ce n'est que dans les toutes dernières années que chaque province ecclésiastique ou chaque pays dispose de cette institution de formation de son clergé.

Par ailleurs, les grandes masses indiennes et métissées, ou blanches comme dans l'intérieur du Brésil, ne s'étant pas développées culturellement, continuaient à vivre en marge de la société. Elles n'avaient aucune participation ni à la vie économique (une grande partie de ces populations n'utilisaient même pas la monnaie), ni à la vie politique, ni à la vie culturelle. C'est ainsi que la tradition religieuse a pu continuer à se transmettre, malgré les obstacles structurels très importants mis au développement de l'Eglise et malgré le manque de prêtres. Sans doute cette tradition religieuse fut-elle de type relativement primitif et souvent mélangée avec des éléments de religion indienne ancienne, ou avec les mythes habituels d'une religion naturelle rurale.

La grande immigration européenne du 19e et du 20e siècle, ayant porté surtout vers les régions du sud, eut également une influence importante sur l'atmosphère religieuse des pays latino-américains. Ces masses vinrent généralement sans être accompagnées de prêtres, contrairement à ce qui se passa pour l'Amérique du nord et formèrent une classe urbaine rapidement déchristianisée.

e) *Le changement social.*

Au moment où les structures religieuses commençaient à s'améliorer, par le déclin de l'anti-cléricalisme politique virulant, par un effort très sérieux de redressement interne et grâce à l'aide extérieure, nous assistons à l'explosion démographique et à l'accession des masses marginales à la vie sociale et à la transformation profonde de toutes les structures sociales.

Cela pose des problèmes nouveaux à l'Eglise catholique, que nous voudrions esquisser dans les pages qui suivent.

2) L'Eglise catholique devant le changement social latino-américain.

1) Décalage structurel (10).

L'Eglise aborde le changement social latino-américain dans une situation structurelle fort défavorable. Il y a aujourd'hui environ 1 prêtre pour 5.700 habitants. Or, malgré des efforts considérables tant à l'intérieur qu'à l'extérieur (il y avait 24.000 prêtres en 1945 et 36.000 en 1960), l'explosion démographique déjouera toutes les tentatives de garder même la proportion actuelle.

Une petite analyse portant sur le chiffre des grands séminaristes montre que dans les 5 dernières années, l'évolution de la population latino-américaine a été 2 fois aussi forte que le nombre de ceux-ci.

Cette situation a des conséquences fort importantes sur l'ensemble de l'institution religieuse. C'est ainsi que les structures pastorales traditionnelles, notamment la paroisse, deviennent de plus en plus formelles. Elles ne répondent plus à la vie quotidienne des gens et connaissent un développement de type « cancéreux », la cellule augmentant sur elle-même, sans pouvoir se décentraliser. Les chiffres permettent de le vérifier tant sur le plan rural que sur le plan urbain.

La moyenne de la superficie des paroisses rurales atteint entre 200 et 2.000 kilomètres-carrés selon les pays. La moyenne d'habitants par paroisse varie d'environ 10.000 habitants en Colombie à 35.000, dans des pays tels que la République Dominicaine. En général, il n'y a qu'un seul prêtre par paroisse, quand plusieurs paroisses ne sont pas confiées à un pasteur.

Dans les grandes villes, le dépassement numérique de l'institution paroissiale est également impressionnant. C'est ainsi qu'à Buenos-Aires il y a eu jusqu'à plus de 50.000 habitants par paroisse au tournant du siècle et aujourd'hui encore la moyenne de cette ville atteint environ 27.000 âmes par paroisse ; celle de Mexico non loin de 40.000 et celle de la Havane 60.000. On rencontre encore de nombreuses paroisses dépassant les 50.000 et même les 100.000 habitants, dans des villes telles que Santiago ou Mexico.

La transformation progressive du contenu sociologique des institutions religieuses, modifie également les rôles et pose des exigences nouvelles. Peu à peu des rôles nouveaux naissent (laïcs). Cependant, la « formalisation » des structures favorise la naissance de formes religieuses nouvelles, en dehors du catholicisme : spiritisme, sectes pentecôtistes, etc., basant leur action sur le groupe primaire et une cohésion beaucoup plus forte.

La réaction du groupe religieux est la décentralisation des structures. Il s'agit d'un exemple type d'adaptation du système social religieux. Mais dans une telle situation, elle ne pourra être adéquate que moyennant des transformations très profondes. En effet la discipline ecclésiastique actuelle permet la décentralisation de certains types d'activité religieuse, lorsqu'il n'y a pas de prêtres. Telles la catéchèse ou certaines formes de prière communautaire. Il n'en va pas de même pour la vie sacramentaire par exemple.

Verrons-nous des mesures dans ce sens ? Peut-être le Concile en apportera-t-il.

---

(10) Les données de cette partie sont reprises dans les différentes parties de l'étude de FERES.

2) Décalage culturel.

a) *Les canaux de transmission.*

L'aspect qualitatif des conséquences du changement social est peut-être plus important que l'aspect structurel.

La conséquence fondamentale du changement socio-culturel actuel consiste dans le fait que les canaux habituels de la transmission de la tradition religieuse sont en pleine transformation.

On peut expliquer la continuation de la tradition religieuse, peut-être primitive, mais quand même réelle, par la rigidité des structures sociales fondamentales et des groupes sociaux de base du monde rural latino-américain. Malgré le manque de prêtres et malgré la politique anti-religieuse de nombreux gouvernements, depuis l'indépendance jusqu'à ces dernières années, la population est restée catholique.

La majorité des habitants était tout à fait marginale par rapport à toute la vie sociale et politique et par conséquent très peu touchée par ces transformations. D'autre part cette population vivait dans des structures traditionnelles : la famille patriarcale ou matriarcale, qu'elle soit d'ailleurs légitime ou non aux yeux de l'Etat et même de l'Eglise ; le petit groupe de vie rurale, décentralisant le municipe ; la société rurale comme telle et ses valeurs proches des valeurs cosmiques. Actuellement ces canaux de transmission se transforment. Nous pouvons donc nous attendre dans l'avenir de moins en moins à une transmission automatique du catholicisme. On sera de moins en moins catholique, parce qu'Argentin, Brésilien ou Colombien, ou bien cela n'aura plus qu'une signification culturelle sans référence à un contenu religieux.

La preuve est que nous constatons que précisément les pôles de développement de la société et de la culture nouvelles sont également les pôles de déchristianisation, notamment les mouvements ouvriers, les milieux urbains, les milieux universitaires, etc.

b) *Le contenu culturel religieux* (11).

L'aspect mythique, ritualiste et quelque peu magique du catholicisme rural traditionnel ne répond pas à l'apparition des valeurs nouvelles développées par la civilisation technique.

Le rite religieux est en effet dégagé de son contenu et n'a pas de signification au niveau personnel. Peut-être cela a-t-il été renforcé par la langue latine, jouant du point de vue de la transmission des valeurs religieuses fondamentales un rôle particulièrement dysfonctionnel. Elle renforça en effet le caractère magique des rites.

Par ailleurs, tant dans les régions rurales que parmi certains groupes formant les îlots de civilisation urbaine, l'appartenance religieuse semble être plus une obéissance à des normes religieuses du groupe naturel et par conséquent un trait de culture, qu'une véritable participation religieuse.

Enfin, d'autres formes religieuses sont aujourd'hui plus « fonctionnelles », tant du point de vue de l'appel aux forces cosmiques et de l'efficacité naturelle des rites que pour une réponse à la désintégration psycho-sociale, due au choc

(11) Cet aspect du problème sera surtout développé dans un ouvrage qu'E. Pin, s. j., prépare en collaboration avec l'auteur de cet article.

provoqué par le brusque contact entre les masses marginales et les îlots de civilisation urbaine. Il s'agit notamment du spiritisme et de certaines sectes (12).

Une partie importante du catholicisme latino-américain, vivant dans un système de valeurs encore fort inspiré d'une religion de salut et tendant à établir une dichotomie entre le temporel et le spirituel, se trouve ainsi dans une situation très difficile vis-à-vis des problèmes de développement. Alors qu'aujourd'hui, pour répondre au développement économique, social et culturel du continent, il faudrait un système de valeurs qui permette d'intégrer celui-ci comme tâche temporelle des chrétiens, une partie du catholicisme latino-américain semble peu préparée à rencontrer ce problème.

Il faut cependant signaler, en terminant cet exposé qui donne le cadre de référence d'une pensée sur les aspects sociologiques de la transformation du continent et de ses effets sur la religion catholique, que dans tous les pays une partie du groupe religieux réagit par un effort puissant de pensée et par la création de structures nouvelles qui veulent être des instruments de communication avec la culture nouvelle. Il n'entre pas dans le cadre de cet article de citer les efforts réalisés (13). Qu'il suffise de dire qu'ils sont encore sporadiques. Ils s'inscrivent rarement dans une vision globale du problème, mais sont l'objet de perceptions, d'abord individuelles et ensuite plus collectives d'une réintégration du catholicisme dans la société en évolution. Peut-on s'étonner de les voir quelque peu incohérents dans la période de transition que nous vivons ? Les initiatives diverses forment cependant la base du rôle futur du catholicisme dans la société latino-américaine.

François Houtart.
Centre de Recherches religieuses
(Bruxelles).

---

(12) Voir notamment C.P. Ferreira de Camergo, *Aspectos sociologicos del Espiritismo en São Paulo*, FERES, Fribourg, 1961.

(13) Certains d'entre-eux sont cités dans les volumes de C. Torres et B. Corredor, *Las Escuelas radiofonicas de Sutatenza (Colombia)*, et O. Dominguer, *El Campesino chileno y la Accion Catolica Rural*, FERES, Fribourg, 1961.

RELIGION ET IDÉOLOGIE FAUSSENT-ELLES LA SOCIOLOGIE DES RELIGIONS ?

IL est assez remarquable que la sociologie, qui a mis à nu l'influence des réalités sociales dans toutes les activités humaines, demeura longtemps inconsciente des influences qui ont pu s'exercer sur ses productions. Les discours d'ouverture des congrès et les « rapports de tendance » traitent de plus en plus de la « sociologie des sociologues », mais ce problème est presque entièrement étranger aux manuels de sociologie.

Dans les réflexions suivantes, nous allons nous efforcer de mettre à jour quelques-uns des facteurs du problème des préjugés en sociologie des religions.

***

La présence de réalités idéologiques dans l'esprit des sociologues crée un problème embarrassant. La réponse la plus universellement reçue se fonde sur l'idéal d'une sociologie sans référence aux valeurs (*wertfreie*). On s'attendrait à l'objectivité dans la mesure où l'on ferait abstraction de ses propres valeurs et des valeurs impliquées dans les phénomènes observés.

On feint d'ignorer la présomption et l'impossibilité d'une pareille attitude. On ferme également les yeux sur ses origines kantiennes. Un fait doit nous donner à réfléchir : les « classiques » de la sociologie, c'est-à-dire les contributions valables sur lesquelles la pensée et la recherche pratique actuelles reposent, ont tous eu pour auteurs des personnalités dont l'attachement à certaines valeurs nous apparaît mieux maintenant grâce au recul du temps. Plus que de simples observateurs, ces chercheurs ont été les représentants de philosophies diverses et des acteurs à l'intérieur de leurs systèmes sociaux respectifs. Les phénomènes qu'ils soumettaient à l'analyse sociologique étaient des faits importants, c'est-à-dire des faits chargés de valeurs et traités comme tels.

Le champ spécial de notre spécialité rend encore plus pressant les problèmes soulevés par l'existence de valeurs chez les sociologues eux-mêmes. On ne saurait s'attendre à un progrès dans l'épistémologie de cette science comme dans le domaine de l'observation tant qu'on n'aura pas pris conscience plus profondément du problème des préjugés. On trouvera un encouragement à étudier cette question dans notre spécialité en réfléchissant que les valeurs y jouant un rôle plus grand qu'ailleurs, notre contribution peut aider tous nos collègues dans les autres branches. Ceux-ci peuvent en effet croire facilement que le bon sens suffit parce

que le problème ne revêt pas pour eux une importance capitale à première vue. Pour nous, au contraire, il est contraignant.

En sociologie des religions, les influences qui s'exercent sur les chercheurs se révèlent lorsqu'on examine leurs définitions de la religion « en soi ». Car il ne s'agit pas d'un problème empirique auquel l'observation peut répondre toute seule. En dernier ressort c'est une question philosophique requérant l'emploi d'une méthode philosophique.

Peut-être nos prédécesseurs « positivistes », depuis Comte et Durkheim jusqu'à Trœltsch, Weber et Wach repousseraient-ils cette affirmation, croyant que notre compréhension de la « religiosité » des phénomènes sociaux est une affaire d'observation pratique portant sur le plus grand nombre d'exemples possible. Ayant ainsi tacitement introduit leur propre conception de la religion dans leurs observations, certains d'entre eux ajoutaient encore ce pré-supposé que toutes les religions sont finalement semblables, ou, pour dire les choses en termes plus philosophiques, que la religion est un concept univoque et non analogique. Cette idée a servi de point de départ à une série de généralisations hâtives sur la nature universelle du prophétisme, du sacerdoce, du sacrifice, de la prière, etc. Ces généralisations se fondent évidemment, avec quelque ingénuité, sur des observations portant sur quelques types de religions choisis en fonction de leur capacité à offrir une confirmation du concept de religion que le sociologue a adopté en début de carrière.

On trouverait intérêt à une liste complète et différenciée des divers types-idéaux de la religion en soi qui permettrait une typologie des sociologues qui les professent. Notre liste n'illustre que quelques-uns de ces types. Peut-être aurait-on d'ailleurs intérêt à classifier les sociologues plutôt d'après les facteurs qui peuvent les pousser à adopter telle ou telle conception.

1) La religion est essentiellement une forme primitive et magique de la pensée, destinée à s'effacer devant des formes de pensée plus positives (Comte).

2) La religion est un mécanisme psychologique fonctionnel procurant l'adaptation de l'homme à l'expérience de la mort (Tylor, Spencer, Parsons en partie).

3) La religion est un élément constitutif de la société, qui sert de base à l'intégration et au contrôle social (Durkheim).

4) La religion est un sous-produit culturel de certains systèmes économiques, dont la fonction particulière consiste à procurer la tranquillité aux exploiteurs (Marx).

5) La religion est un système théologique et un ensemble de rites révélés par Dieu, mais plus ou moins déformés par l'homme et la société (Puritanisme, Fondamentalisme).

6) La religion est la recherche par l'homme d'une expression adéquate à sa dépendance de Dieu (certains types de Protestantisme et Modernisme). Le contenu objectif dépend de l'intentionnalité subjective.

7) La religion est la vie sociale du Peuple de Dieu, la dépendance individuelle de l'Eglise, sans que soit exclue pour autant la dépendance positive vis-à-vis de la société civile (Catholicisme).

Ces définitions de base ne représentent pas, il faut le souligner, des vues purement philosophiques. Ce sont des composés de pré-supposés philosophiques et d'un grand nombre de facteurs non-philosophiques. La sociologie de la connaissance les étudierait avec fruit.

On peut distinguer, comme ayant à faire avec la genèse des différentes positions exposées, les variables suivantes :

I. *La personnalité de base* du sociologue : tempérament, complexes, curiosités, valeurs, foi, morale, etc., cela provenant en quelque mesure des expériences et des circonstances de l'enfance.

II. *La situation sociale séculière* du sociologue : statut et rôle dans la famille, la communauté, les groupes, la société nationale, etc., et les différences de structure entre son pays et celui des autres sociologues.

III. *Son cadre culturel*, en particulier son cadre universitaire et l'école sociologique à laquelle il appartient.

IV. *Sa situation religieuse ou socio-idéologique.* Il y a là, de toute évidence, un facteur extrêmement puissant pour la problématique de la sociologie des religions. Ce facteur dépend lui-même d'un grand nombre de variantes profanes et culturelles.

Du point de vue religieux ou socio-idéologique on peut distinguer deux possibilités :

a) Le sociologue n'est pas membre d'un système religieux ou idéologique (soit directement soit en théorie). Mais on peut se demander si cela est possible.

b) Le sociologue est membre d'un système religieux ou idéologique. Ici on peut distinguer trois cas encore susceptibles de sub-divisions :

1) il est membre d'un système militant d'anti-religion. Cela influence nécessairement sa sociologie des religions ;

2) il est membre d'un système a-religieux, humanitaire et « neutre » ;

3) il est membre d'un mouvement expressément théiste et religieux. Là encore, il est évident que son appartenance au Catholicisme, à l'Anglicanisme, au Luthéranisme, au Boudhisme, etc. change beaucoup de choses.

V. Les motivations particulières, ou plutôt le contexte opérationnel d'une sociologie des religions sont d'une particulière importance dans la genèse d'un système. Si quatre sociologues ont en commun les mêmes variantes décrites plus haut, et une seule définition de la religion, ils utiliseront cette définition d'une manière différente et produiront des travaux très différents si l'on s'intéresse aux questions purement théoriques dans un contexte universitaire, l'autre aux effets de la religion sur l'intégration sociale, dans le cadre d'une action sociale, le troisième à l'avancement de la religion chez les gens délaissés par les églises, du point de vue pastoral, et si le quatrième se préoccupe de l'organisation efficace de la vie religieuse dans un contexte canonique, bureaucratique et ecclésiastique.

***

Peut-être sera-t-on porté, après ces considérations, à croire à la fin de la sociologie des religions comme science sérieuse. Mais les contrefaçons sont possibles dans tous les domaines de recherche et les hommes de science ont tenté avec succès, d'y remédier. Même si les difficultés se révèlent plus grandes dans notre science, il n'y a pas de raisons pour que nous n'y trouvions pas de solution.

L'époque où nous posséderons une définition de la religion philosophiquement satisfaisante pour tous ne semble pas en vue. Mais peut-être pourrions-nous nous contenter d'une définition de travail. Quoique cela encore soit actuellement du domaine du rêve. Considérons donc plutôt les étapes qui pourraient nous y conduire. Nous pourrions diriger notre recherche dans les quatre directions suivantes :

1) formulation des problèmes du préjugé en sociologie des religions ; 2) description de la situation actuelle, eu égard aux préjugés et aux facteurs qui la conditionnent ; 3) suggestions, même vagues, concernant une stratégie possible ; 4) possibilités immédiates pour continuer cette discussion dans le cadre actuel de nos moyens en revues, congrès, etc...

Après avoir souligné l'ampleur du problème, nous trouverons une certaine dose d'espoir dans quelques remarques.

Les spécialistes de la sociologie des religions ne se sont pas séparés les uns des autres de manière hermétique. Les variables culturelles de chacun d'entre nous sont, de fait, très liées les unes aux autres, et nous sont même, dans une certaine mesure, communes. Elles s'enracinent toutes dans un commun héritage culturel et dans les mêmes besoins et les mêmes expériences. En particulier, nous sommes tous profondément influencés par la tradition scolastique et les traditions et les institutions scientifiques occidentales. Nous avons lu les mêmes grands livres, nous appartenons aux mêmes associations scientifiques et écrivons pour le même public. Nous avons presque tous été élevés dans des familles du type monogamiques ; nous sommes tous soumis aux mêmes pressions bureaucratiques ; nous recevons notre information des mêmes *mass-media*. Nos institutions démocratiques peuvent être de qualités très différentes, mais elles entretiennent quelques analogies entre elles. Les aspirations de l'homme de la rue et aussi du sociologue de Chicago, de Léningrad et de Tokio se ressemblent probablement beaucoup : avoir une vie de famille heureuse, un appartement meilleur, un équipement ménager meilleur, de l'avancement, etc...

Profondément, la valeur et la signification de ces éléments communs peuvent varier selon la personnalité de base et les affiliations idéologiques d'un chacun. Mais il existe aussi un large éventail de valeurs formellement communes entre nous. Si l'on considère la situation de ce point de vue, l'espoir d'atteindre à des critères d'observation et d'appréciation inter-subjectifs sinon objectifs est assez grand. Nous pourrions appeler ces dernières variables personnelles « œcuméniques », et les premières, sources de confusion, recevraient alors l'appellation de « sectaires ».

La relation entre ces deux types de variables et la possibilité de faire prévaloir les œcuméniques sur les sectaires devraient faire l'objet d'une étude attentive. Dans les autres spécialités de la sociologie, on peut facilement croire que les aspects oecuméniques dominent, parce que les réalités qu'elles étudient semblent appartenir à des réalités de ce genre: santé, droit, industrie, éducation, etc. On peut au contraire se demander dans quelle mesure les réalités idéologiques et religieuses qui sont l'objet de la sociologie des religions possèdent ces dimensions œcuméniques. Mais il apparaît que, même si l'on considère la religion comme un concept analogique et non univoque, certains phénomènes relevant de types divers revêtent une valeur et une signification identique à l'intérieur de chacun de ces types, même si d'autres phénomènes changent leur signification suivant les contextes. Cette remarque ouvre de vastes perspectives de coopération réellement « œcuménique » entre sociologues aux appartenances « sectaires » divergentes.

Une seconde observation peut nous rendre quelques-uns de nos espoirs perdus d'une coopération fructueuse, encore maintenant où les questions fondamentales ne sont même pas formulées. De fait, une recherche sociologique, quel que soit son rapport avec les valeurs, est toujours susceptible d'être faite à divers niveaux de la problématique, et, dans chacun des cas, le poids des préjugés du chercheur se fait sentir plus ou moins. Ainsi :

I. *Au niveau statistique* : ici il s'agit simplement de présenter les aspects quantitatifs des faits socio-religieux. C'est un niveau, somme toute, pré-sociologique. La coopération œcuménique peut très bien fournir le matériau. Il existe fort peu de statistiques simples et bêtes et donc du pain sur la planche pour une coopération dans ce domaine.

II. *Au niveau descriptif* : à ce niveau, les aspects qualitatifs, typologiques et phénoménologiques deviennent progressivement plus importants par comparaison avec les aspects purement quantitatifs. Cependant, les techniques descriptives, nées de notre tradition scientifique commune, basées sur un idéal commun d'objectivité et de preuves offertes, devraient nous offrir de vastes possibilités d'inter-objectivité, même dans notre domaine particulier. Mais il faudrait peut-être viser également à une certaine codification de nos exigences scientifiques de manière à couvrir le champ de nos investigations.

III. *Au niveau des interrelations* : ici l'on aborde les grands fonds de la recherche, tout en restant quand même dans une problématique moyenne (*middle-range problematic*), pour parler comme Merton. Il s'agit non pas d'identifier des parallélismes, mais de rechercher leur *signification*. On peut adopter des méthodes plus satisfaisantes que d'autres en fonction de nos exigences actuelles : par exemple l'analyse multi-factorielle plutôt que l'ancienne analyse uni-factorielle. Mais les prémisses métaphysiques peuvent faire produire les mêmes résultats à ces deux méthodes. Nous découvrons généralement les causes que nous cherchons. L'analyse fonctionnelle a semblé un instant procurer une échappatoire à ces difficultés. Mais on a constaté depuis qu'elle repose sur des prémisses métaphysiques qui remontent à Kant et, de manière plus générale, au courant nominaliste.

Depuis une dizaine d'années on a pris l'habitude de déclarer, au début des monographies, quel modèle d'interrelation on avait utilisé. Bien entendu il ne s'agit pas de prouver l'hypothèse au cours du travail, mais il devient possible d'en entreprendre une sorte de vérification indirecte du modèle appliqué. La conclusion du lecteur tiendra à ses propres préjugés philosophiques, mais on peut ainsi amorcer un dialogue.

IV. *Niveau systématique* : on est ici au niveau des vastes théories, des synthèses générales, etc. Il semblerait imprudent de nourrir de grandes espérances pour une collaboration œcuménique à ce niveau.

L'intérêt principal de ces théories générales pour des gens de formations différentes consiste principalement dans leur côté technique et leurs qualités architectoniques. Elles peuvent exercer une influence indirecte considérable en procurant des occasions de mettre à l'épreuve ses propres idées.

Après ce que nous venons de dire nous pouvons mieux apprécier l'utilité de la méthode généralement offerte pour donner une solution aux problèmes des préjugés, à savoir l'explicitation des variables du sociologue.

Cette explicitation peut, sans aucun doute, servir d'avertissement mais ne résout pas le problème. Les préjugés les plus grossiers sont seuls dévoilés et d'élémentaires précautions scientifiques auraient obtenu le même résultat. En fait, le lecteur peu au courant peut se tromper sur leur sens et le spécialiste n'en a pas besoin : car qui de nous est capable d'exprimer valablement ses coordonnées sociales, pour ne pas parler des valeurs et des idées, et quelles garanties avons-nous que les autres ne risquent pas de mal comprendre nos mots ?

Nous n'arrivons pas à nous définir nous-mêmes parce que nous manquons pour ce faire de catégories vraiment adéquates. Il nous faut porter notre attention sur le besoin général d'une typologie qui tienne compte des caractéristi-

ques distinctives de nos sociologies. Une typologie basée sur les définitions de la religion que nous acceptons se révèlerait probablement insuffisante. Elle manquerait trop de base étiologique. De même une typologie à partir des appartenances idéologiques peut cacher sous la même étiquette des réalités sensiblement différentes.

Peut-être une typologie fondée sur l'appartenance aux « écoles » serait-elle plus intéressante. Mais dire : école de Le Play, de Durkheim, de Weber, de Le Bras, etc., ne suffit encore pas.

Laissons l'affaire là en espérant que des chercheurs plus qualifiés la reprendront. Ce n'est qu'après avoir élaboré cette typologie que nous serons à même de comprendre la véritable signification des divers systèmes et leurs convergences éventuelles. De manière encore plus pratique cela nous permettra d'apprécier réellement l'apport de chaque école.

Ainsi une véritable solution aux problèmes ici posés suppose au fond une solution préalable de l'ordre philosophique. Le point d'équilibre d'où l'on pourra venir à bout de l'actuelle confusion doit être trouvé hors de notre propre spécialité. Les parties de la philosophie qui nous intéressent immédiatement sont la philosophie des valeurs et, plus spécialement encore, la philosophie de la religion. Là seulement nous trouverons les critères finaux de la signification que les phénomènes religieux peuvent revêtir.

Cela ne signifie pas que la sociologie des religions soit sans ressources propres. Mais toutes les sciences empiriques ont leur propre système de prémisses philosophiques. Nous devrions au contraire nous enorgueillir de ce que notre discipline, parce que particulièrement délicate, ne peut se contenter d'un type élémentaire de réflexion philosophique ou de quelques intuitions immédiates. Il ne s'agit pas de substituer la dispute philosophique à la recherche empirique, mais de vaquer à la recherche empirique en toute liberté d'esprit.

Edvard Vogt.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE ET SOCIOLOGIE DES RELIGIONS EN ITALIE

1) La sociologie des religions en Italie : ses caractères et ses insuffisances.

En lisant les nombreux articles qui s'occupent de sociologie des religions, il est apparemment facile d'établir ce que pensent de cette discipline les spécialistes italiens, même si en Italie la plupart des essais sont consacrés à des considérations très générales sur ce que cette discipline doit ou ne doit pas être, à des résumés et à des échos de la dialectique et de la méthodologie de la sociographie (presque essentiellement de la sociographie) belge, hollandaise, allemande, autrichienne, anglaise, américaine, mais surtout française.

Combien d'essais n'a-t-on pas écrit pour résumer les opinions étrangères et la situation générale des études en Italie ? Depuis ceux de Leoni jusqu'à ceux de Burgalassi, de Tufari, de Grumelli, de Droulers, de Vogt, de Rimoldi, de Guzzetti, et aux nôtres aussi, tous les travaux montrent qu'on parle vraiment beaucoup de sociologie des religions ; beaucoup, surtout par rapport à la production sociologique proprement dite (1). Eu égard au grand nombre d'articles *sur* la sociologie

(1) Cfr. en particulier : Silvano BURGALASSI, *Bilancio e prospettive della sociologia religiosa italiana*, Rome, I.C.A.S., 1957, 52 p. ; « La sociologia e gli studiosi cattolici », *Orientamenti sociali*, XIV, (2), 1958, pp. 47-51 ; Pier Giovanni GRASSO, « Ricerca sociologica e sociologia religiosa », in *Enciclopedia sociale*, Alba, E. Paoline, 1958, p. 194 ; Gerolamo GRILLO, « Una introduzione alla sociologia religiosa, il pensiero di G. Le Bras », *Aggiornamenti sociali*, VI, (6), 1955, pp. 235-40 e 281-88 ; Antonio GRUMELLI, « A proposito di sociologia religiosa », *Studium*, LII, 1956, pp. 680-85 ; Aldo LEONI, « Una nuova scienza : la sociologia religiosa », *Orientamenti sociali*, IX, 1953, pp. 82-102 ; « La sociologia religiosa e la sociologia politica », *Orientamenti sociali*, IX, 1953, pp. 196-97 ; « La sociologia religiosa », *Orientamenti sociali*, IX, 1953, pp. 331-431 ; Giovanni LERCARO, « Compiti, fini e limiti della sociologia religiosa », *Vita e pensiero*, XI, (4), 1954, pp. 183-89 ; Arturo RIMOLDI, « La sociologia religiosa », *Vita e pensiero*, XL, (35), 1952, pp. 71-77 ; « Sociologia religiosa e sociologia elettorale », *Orientamenti pastorali*, II, (I), 1954, pp. 46-51 ; Rosario SCARPATI, « Nota sulla sociologia religiosa », *Orientamenti sociali*, XII, (5), 1956, pp. 172-75 ; Paolo TUFARI, « Problematica della sociologia religiosa », *Humanitas*, XI, 1956, pp. 680-85 ; Giovanni BONICELLI, « Note sulla sociologia religiosa nel 1955 », *La scuola cattolica*, LXXXIV, (3), 1956, pp. 205-13 ; Antonio FERRARI, « Relazione sul primo congresso italiano di sociologia religiosa, Milano, 1954 », *Orientamenti sociali*, X, (6-7), 1954, pp. 140-43 ; Paolo TUFARI, « Tendenze attuali in sociologia religiosa », *Aggiornamenti sociali*, IX, 1958 ; Antonio GRUMELLI, « Nuovi sviluppi della sociologia religiosa », *Studium*, LV, (12), 1959, pp. 865-70 ; Silvano BURGALASSI « La sociologia religiosa in Italia dal 1955 ad oggi », *La scuola cattolica*, LXXXVIII,, (2), 1960, pp. 133-145 ; Antonio GRUMELLI, « Dalla sociologia alla sociologia religiosa », *Quaderni di sociologia e servizio sociale*, III, (5), 1950, pp. 87-98.

italienne des religions, très peu sont les essais *de* sociologie des religions : dans le cours d'une année, les travaux de sociologie des religions proprement dite ne dépassent pas quatre ou cinq titres qu'on peut encore réduire si l'on considère que la plupart concernent la méthodologie générale et les problèmes sociographiques, toujours en général. Pour éviter d'être accusé de pessimisme, citons une source impartiale : la bibliographie de la sociologie italienne dans sa mise à jour jusqu'à 1959 (2). Sur 382 titres d'ouvrages sociologiques qui sont cités pour 1959, neuf seulement sont considérés comme ouvrages de sociologie religieuse ou ayant trait à la sociologie religieuse. Tous, à une exception près, traitent des sujets introductifs ou pas essentiellement de sociologie religieuse (3). Eu égard au développement fécond et rapide des autres branches de la sociologie italienne en général, l'expansion de la sociologie des religions est donc réduite.

Quelles sont les causes de cette situation ? S'agit-il d'une discipline « jeune », selon l'assertion de quelqu'un, ou d'une discipline « malade » ? Mieux : l'état de déséquilibre profond qui existe entre la sociologie des religions et les autres sociologies, entre les études générales et les études spécifiques, entre sociologie et sociographie, entre les essais sur la méthodologie et son application, est-il le résultat d'une naissance et d'une croissance dysharmonique, ou plutôt du fait que les spécialistes sont peu nombreux, parfois peu préparés sur le plan sociologique, et mal distribués, à cause de leur petit nombre, dans les différentes spécialités (méthodologie, sociographie, etc.) ? Un panorama de ce qui a été fait jusqu'ici nous aidera à répondre à cette question. On peut citer les ouvrages de Silvano Burgalassi *Classifications et Typologies en sociologie religieuse* (4), de Paolo Tufari, *Recherche et intervention en sociologie* (5), qui sont sur un plan méthodologique ; d'Aldo Leoni, *Sociologie et géographie religieuse d'un diocèse* (6) ; puis un ouvrage collectif, *Recherches dans la zone de Turin-Lucento* (7), sur un plan sociographique ; ces deux derniers sont les seuls essais complets et organiques, de ce type, parus jusqu'ici ; encore de Paolo Tufari, *L'analyse fonctionnelle en sociologie religieuse* (8), ce dernier sur un plan sociologique proprement dit. Dans le domaine de l'information ou de la psychologie sociale plutôt que de la sociologie religieuse, on pourrait enfin rappeler le nom de Pierre Grasso à cause de son argumentation subtile.

---

(2) F. Barbano e M. Viterbi, « Bibliografia della sociologia italiana, Aggiornamento », *Il Politico*, XXV, (1), 1960, pp. 176-98.

(3) S.S. Acquaviva, « La sociologia studia il fenomeno religioso come fatto sociale, » *Stato Democratico*, III, 1959, (26), p. 10 ; S. Burgalassi, « Classificazioni e tipologie nella sociologia religiosa », *Sociologia Religiosa*, III, (3-4), 1959, pp. 95-150 ; A. Grumelli, « Dalla sociologia alla sociologia della religione », *Quaderni di sociologia e di servizio sociale* », 1959, III, pp. 87-98 ; « Nuovi sviluppo della sociologia religiosa », *Studium*, LV, 1959, (12), pp. 865-870 ; G.M. Manzini, « Autori e temi della recente etnologia religiosa in Italia », *Sociologia Religiosa*, III, (3-4), 1959, pp. 33-78 ; G. Nirchio, « La sociologia religiosa in Francia », *Idea*, XV, (9), pp. 514-521 ; L. Sturzo, « Religione e sociologia », *Gli oratori del giorno*, (2), 1959 ; Guido Vincelli, « Le fonti della sociologia religiosa : i sinodi dioceasani », *Orientamenti sociali*, (II), 1958, pp. 2 ; C.K. Ward, « Sociological Research in the Sphere of Religion in Great Britain », *Sociologia Religiosa*, III, (3-4), 1959, pp. 79-94.

(4) S. Burgalassi, « Classificazioni e tipologie nella sociologia religiosa », *loc. cit.*

(5) P. Tufari, « Ricerca e intervento in sociologia della religione », *Rassegna italiana di sociologia*, I, 1960, 2, p. 109-21.

(6) Aldo Leoni, *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi*, Rome éd. Gregoriana, 1952.

(7) F. Barbano, F. Bolgiano e altri, *Ricerche sulla zona di Torino-Lucento*, Turin, Istituto di Scienze Politiche de l'Univ. de Turin, 1955, XV-238 p.

(8) Paolo Tufari, « L'analisi funzionale in sociologia religiosa », *Sociologia Religiosa*, IV, 1960, (5-6), p. 5-37. Du même auteur, citons également : « Religiosità e cultura » in *Aggiornamenti sociali*, IX, 1958, (6), p. 321-36.

Il existe d'autres essais dont le caractère est moins défini : rappelons les recherches de Burgalassi et de Leoni à propos des vocations qui, d'un côté, sont très remarquables (9) ; les nombreuses enquêtes purement statistiques (10) ; les travaux de sociologie religieuse orientés toutefois vers d'autres intérêts (11) ; toute une série d'ouvrages à caractère pastoral que l'on pourrait faire entrer parmi les travaux de sociologie religieuse en forçant sur le sens du terme ; enfin un ensemble de sondages statistiques que la médiocrité des données ou l'imperfection des méthodes empêche de situer sans hésitation parmi les ouvrages de sociologie religieuse. En outre nous ne considérons pas les travaux de spécialistes étrangers qui travaillent ou ont travaillé en Italie, comme Droulers, Pin, Vogt (12). Malgré leur influence sur l'école italienne et les contacts qu'ils ont avec elle, ils sont plutôt l'expression d'un milieu scientifique qui aboutit à Rome mais qui est orienté vers le monde culturel international. En lisant les titres, il est déjà possible de se faire une idée de la situation, de se rendre compte des déséquilibres. Une méprise fondamentale nuit à notre discipline et gêne son développement : on identifie, en général, la sociologie des religions avec la sociographie du catholicisme contemporain et les méthodes pour l'étudier. C'est prendre la partie pour le tout, et cela au préjudice de la sociographie du catholicisme qu'on voudrait justement développer. Dans ce domaine-ci en outre, on confond très souvent la sociologie religieuse avec d'autres disciplines, même pratiques, ce qui nuit à la première mais aussi aux autres.

2) Le milieu où se développe la sociologie religieuse italienne.

a) *Le milieu historique et culturel.*

En vérité, si la recherche sociologique réduite à une simple recherche sociographique est toujours insuffisante et incomplète, en Italie elle peut amener plus facilement qu'ailleurs, à des altérations de la réalité. Les différences de caractère ethnique, politique et culturel entre régions sont si bien enracinées et si apparentes que toute recherche qui n'en tient pas compte, ou même qui les considère comme secondaires, ne peut être tenue pour valable.

Tout cela devient évident si l'on envisage la formation et la transformation des régions italiennes à travers le temps. Quelques exemples suffiront. Combien, parmi ceux qui ont traversé en touriste la zone entre l'Adige et le Pô pour se rendre à Venise, en venant du Sud de l'Italie, ont pensé qu'ils franchissaient des seuils très anciens qui ont été des frontières politiques pendant plus de mille ans,

---

(9) Cfr. Silvano Burgalassi, « Le vacazioni in rapporto all'ambiente socio-religioso », *Sociologia Religiosa*, I, 1957, (1), p. 71-99 ; Aldo Leoni, *Aggiornamento e processo di adeguamento degli istituti religiosi femminili*, Rome, Ala, 1958, XV-151 p.

(10) Cfr. par ex. Giuseppe Brunetta, « Statistica religiosa in Italia », *Sociologia Religiosa*, I, 1957, (1), p. 103-18 ; Sabino S. Acquaviva, « Alcune note introduttive al problema della pratica religiosa nella regione di Alessandria », *Sociologia Religiosa*, I, 1957, 1, p. 141-47 ; etc.

(11) Cfr. par ex. Giorgio Braga, « Tipologia delle sottostrutture delle parrocchie siciliane », *Sociologia Religiosa*, I, 1957, (1), p. 119-38. Nous devons à Carlo Falconi quelques études remarquables, en particulier son ouvrage récent sur l'Eglise catholique en Europe, *La chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Milan, Comunità, 1961, bien qu'il s'agisse en réalité plutôt d'un essai sur l'histoire de l'Eglise que d'une étude de sociologie religieuse.

(12) Soulignons cependant l'intérêt de l'étude d'Edvard Vogt, « La definizione della sociologia religiosa », *Sociologia religiosa*, I, 1957, 1, p. 9-20, qui a suscité de nombreuses discussions en Italie.

et qui depuis seulement 94 ans sont des bornes administratives (13) ? Combien ont pensé qu'à Ferrare, quelques kilomètres seulement au sud de ces frontières, on s'est battu, pendant des siècles de guerres sanglantes, contre les Etats de l'Eglise ? Comment ne pas se rappeler les ducs d'Este, seigneurs de la région au sud du fleuve, qui ont été pendant des siècles des ennemis acharnés du clergé et de l'Eglise ? Comment oublier que les naissances illégitimes était très répandues dans la région de Ferrare dès le XIV^{e} siècle, à tel point que Hercule I^{er} d'Este, à cause du grand nombre d'enfants naturels qu'il avait eus, était appelé « le père de la patrie » (14) ? Cela dit, on peut facilement conclure que l'irréligiosité des provinces de la Romagne et de Ferrare revêt un caractère historique et prend ses origines loin dans le temps.

Ainsi toute tentative d'interprétation paraît nettement insuffisante si elle se fonde seulement sur les données de la sociographie interprétées dans un cercle restreint en alléguant toujours la grande propriété, la propagation du marxisme, etc. Il est vrai qu'au-delà du Pô la pratique du catholicisme atteint 85 à 90% et qu'en deçà elle baisse, parmi les hommes, à 0 ou 5%, tandis que les enterrements civils atteignent 60 à 70% ; mais les mille années pendant lesquelles une frontière et deux politiques différentes, ou même divergentes, ont séparé les deux régions nous donnent une explication sinon exhaustive du moins plus complète que la grande propriété. Presque toutes les régions italiennes offrent de telles différences de caractères ; et chacune des nombreuses frontières anciennes, très anciennes, qui se partagent notre péninsule pourrait également servir d'exemple : pendant plusieurs siècles ceux qui franchissaient les Apennins entre Bologne et Florence, entre Gênes et Milan, ont dû payer des droits de douane. Il faut aussi parler des *différences ethniques* et linguistiques. Tout Italien sait que le latin n'a pas réussi à unifier, au point de vue ethnique, les peuples qui habitaient l'Italie avant Rome. Au Moyen Age, la force des dialectes régionaux a été énorme à cause de l'absence d'une capitale nationale, comme Paris ou Londres par exemple. En ce temps-là Rome n'était qu'une ville de province et ce qu'elle possédait d'universel ne regardait qu'en partie l'Italie et sa langue. Chaque dialecte a été un véritable fait national pour nombre de royaumes, de républiques, de duchés qui formaient la fresque politique de l'Italie, et non pas un caractère régional et secondaire, tandis que l'italien était une langue internationale pour différents Etats. L'ancienne frontière ethnique, linguistique, politique, culturelle entre les pays habités par les populations italiques et par les Gaulois ou Gallo-celtiques est encore aujourd'hui la ligne de démarcation entre les territoires habités par les populations qui parlent des dialectes gallo-italiques (Piémont, Lombardie, Emilie, Romagne, etc.) et celles qui parlent des dialectes italiques.

En conclusion on peut souligner ceci : que les différences psychologiques, ethnologiques, culturelles, etc., jouent chez nous un rôle plus important qu'ailleurs. En d'autres pays on peut négliger ou souligner avec moins de force ces mêmes différences, sans que cela porte préjudice à l'ensemble de la recherche ; tandis qu'en Italie cela empêcherait même d'ébaucher une enquête sociographique interprétative dans un but scientifique. Il faut aussi avoir recours au soutien des autres disciplines et à une interpénétration de différentes disciplines, ce dont

---

(13) N'oublions pas non plus que c'est quasi certainement par cette même zone que passait, déjà aux débuts de l'histoire, la ligne de partage entre les régions ethniques étrusque et paléo-vénitienne, puis, à l'époque impériale, la frontière entre la Vénétie et l'Emilie et, enfin, au Moyen Age, celle entre Byzantins et Lombards. Une frontière qui demeure donc inchangée (sauf de brèves interruptions) depuis la fin de la préhistoire italienne jusqu'en 1866.

(14) Il s'agit du même Hercule I^{er} d'Este qui le premier en Europe conçut et réalisa un plan d'urbanisation, connu sous le nom d'« addition herculéenne » de Ferrare.

G. Le Bras affirme depuis longtemps la nécessité. Cette interpénétration, à notre avis, est en Italie la *condicio sine qua non* de la recherche en sociologie des religions. Mais (et ceci est vrai pour toute sociologie des religions) ce qui est surtout nécessaire est une récapitulation des recherches réalisées par l'histoire des religions, de façon à partir avec précision des sources des phénomènes religieux actuels. Il est indispensable, par exemple, de tenter l'interprétation en termes de religiosité sociale, de la persistance de noyaux de religiosité chrétienne active, là où il existait déjà des noyaux religieux païens. De telles démarches auraient au début un caractère de simple hypothèse, mais elles deviendraient un soutien théorique efficace si la recherche se développait systématiquement, avec l'appui des comparaisons nécessaires et des opérations statistiques ou classificatoires. Pour ce qui est de l'Italie, il nous suffira de citer l'exemple du sanctuaire de Monte Vergine près de Naples qui, autrefois, fut le but de pèlerinages païens dont l'origine se perd dans la nuit des temps, et qui est encore aujourd'hui un centre sacré de grande importance. A partir de cela, on peut s'orienter vers la luxuriante religiosité des Osques (population italique pré-romaine qui habitait la région), dont on a des témoignages dans la grecque Neapolis, et qui existe encore chez les Napolitains, population qui a conservé beaucoup de ces caractères.

A propos de ces régions d'Italie, surtout du Sud, où des civilisations très évoluées se sont superposées pendant des siècles, ce n'est pas pur académisme que d'affirmer « qu'il est nécessaire de revenir sur le passé religieux des peuples dans le but de formuler quelques hypothèses sur le futur de la société religieuse et du sacré, et dans le but aussi de se rendre compte des *hiérophanies* précédentes d'où dérivent celles d'aujourd'hui ». Ainsi nous connaissons cet esprit religieux qui était farouche chez les Lucaniens, très fort chez les Osques ; nous pouvons contempler les *Tables Palatines* qui, à Métaponte, inspirèrent la religiosité de Platon ; nous pouvons admirer les tombeaux étrusques de Tarquinies, en tirer des déductions, faire des rapprochements, nous pouvons distinguer et unir, remarquer des persistances et des changements. Cependant nous ne pouvons pas dans l'état actuel des choses, procéder systématiquement à cette étude qui serait une tâche très intéressante et originale pour la sociologie des religions en Italie, et qui n'a pas même été ébauchée.

Pourtant, nous l'avons fait déjà remarquer, l'Italie est à ce point de vue une des rares zones géographiques qui, à cause des persistances ethniques, de la structure politique conservatrice, de la continuité des civilisations, nous permette de remonter loin en arrière dans le temps et qui nous offre une documentation très abondante sur des époques à structure politique et culturelle assez complexe, donc suffisamment homogène pour nous permettre, parfois, des comparaisons. En considération de cette stabilité à un niveau de civilisation élevé qui se déroule pratiquement sans arrêt depuis mille ans avant Jésus-Christ jusqu'à l'époque romaine, byzantine, au Moyen Age chrétien, à la renaissance, aux temps modernes, notre péninsule apparaît comme un champ où l'on pourrait développer en profondeur une recherche dont la richesse et la fécondité des conclusions seraient précieuses pour la sociologie des religions. Dans certaines zones de la péninsule, nous pouvons suivre les groupes ethniques dans l'évolution de leur tonus religieux, de leur langue, de leurs mœurs, pendant presque trois mille ans (15) ! Il y a donc un véritable trésor scientifique qui est encore à exploiter. *Seule la recherche historique peut nous aider à poser les bases de la sociologie religieuse italienne* ; si nous voulons, pour ainsi dire, défricher le champ de la recher-

(15) C'est le cas notamment des peuples de la Vénétie qui depuis la préhistoire ont habité sans interruption la même région, délimitée par des frontières à peu près immuables.

che, nous sommes obligés d'avoir recours à l'histoire, d'essayer de connaître la terre que nous avons à cultiver, d'être conscients des différences fondamentales, profondes, parfois surprenantes, sur lesquelles se développe, dans ses nombreux aspects, la société religieuse italienne. C'est seulement après une recherche historique, que nous pourrons dire que nous possédons les éléments nécessaires à un développement cohérent et à une interprétation exhaustive de notre recherche dans ce domaine.

b) *Le milieu psychologique et le milieu économique et social.*

Lorsque nous aurons une assez bonne connaissance de l'histoire de la société italienne et que nous aurons compris, à l'aide de la méthode et des rapprochements dont nous avons parlé, ce qui divise les Italiens, nous devrons essayer de comprendre ce qui les unit, de repérer les éléments humains et religieux, psychologiques et de comportement, qui, ensemble, forment une sorte d'*homo italicus*. Celui-ci, dans les crises religieuses et dans les manifestations de ferveur, dans l'irréligion et dans la superstition, donne un ton unique à la dynamique religieuse italienne. C'est au sociologue d'arriver ensuite à une connaissance synthétique de l'homme. Cependant, et il faut le dire tout de suite, *les types italiens sont au moins deux* : celui dont la personnalité et la psychologie sont tournées surtout vers la Méditerranée, qui a vu le flux des marées islamiques, la Sicile envahie pendant longtemps par les Arabes, qui sent dans les ports, dans la couleurs des villes des autres pays de la Méditerranée la même chaleur psychologique ; et celui qui est tourné vers le Nord, vers le reste de l'Europe et qui pendant un nombre illimité d'années a vu, presque à chaque printemps, ses frontières violées, d'abord du sud au nord, ensuite, depuis la déchéance de Rome, presque toujours du nord au sud : par les Allemands, surtout, mais aussi les Français, les Espagnols, les Hongrois, les Autrichiens... Le caractère de ce deuxième type est essentiellement froid ; le caractère du premier est plus ardent, d'une religiosité luxuriante, folklorique. Le premier habite dans le Midi, le second dans les plaines du Pô. Ce sont deux hommes différents, donc, mais un scepticisme profond les unit, qui leur vient de leur nationalité incertaine (d'un côté ils ne sont pas Italiens, mais d'un autre ils le sont) et des nombreux éléments dont nous avons parlé et qui tous ensemble contribuent à créer le type italien. Ce type que presque personne n'a réussi, en principe, à faire pratiquer avec conviction une idéologie, une religion, une foi politique. L'homme du type italien s'empare, avec d'autres aspects de la culture française, de l'anticléricalisme, mais il ne traduit presque jamais en action ses sentiments ; il jure contre la religion et contre l'Eglise, mais il lui donne sa voix.

Il existe cependant un autre aspect de la société italienne, d'une plus grande actualité, qui est essentiel à l'examen social et religieux de notre société et que nous effleurerons seulement : la révolution industrielle, qui, bien qu'en retard vis-à-vis des autres pays du centre et du nord de l'Europe et surtout de l'Amérique, a connu après la guerre un essor qu'autrefois on n'aurait pu imaginer. La production industrielle a augmenté de presque 100% en 7 ans, et rien qu'en 1960 l'augmentation a été de 15,3% : il s'agit du taux de développement le plus élevé de l'Europe et peut-être du monde, si l'on excepte la Chine populaire. La production de l'acier a augmenté de 2 millions de tonnes des années avant la guerre jusqu'à 8 millions de tonnes en 1960, avec une consommation de plus de 9 millions de tonnes. On prévoit que, si ce rythme continue, le niveau de la production industrielle française d'aujourd'hui sera atteint dans cinq ou six ans, alors que notre retard, était de cinquante ou soixante années.

Les transformations que ce développement provoque sont assez importantes : des millions d'Italiens passent de l'agriculture à l'industrie et aux activités tertiaires, du sud au nord, des campagnes à la ville, créant des transformations très vastes à tous les niveaux. Il y a un changement persistant des besoins et des intérêts religieux individuels aussi bien que des personnalités de base, du niveau culturel, du degré d'instruction, etc., et les quelques données dont nous disposons nous le confirment. Il y a aussi une autre transformation : celle que subissent les intérêts politiques et économiques, ainsi que les systèmes religieux eux-mêmes dans leur sein. Tout cela signifie que nous sommes en présence d'une profonde crise religieuse, bien connue des sociologues, qui a déjà conduit plusieurs régions d'Italie à une situation où la religion est plus affaiblie qu'en aucune région de la France. Le laïcisme se diffuse donc, ainsi que l'irréligion, suivant les succès de la révolution industrielle (16). Mais que savons-nous de ce phénomène ? Peu ou rien ; car on n'a pas assez fait dans le but d'avoir un examen exhaustif de la société italienne sur un plan de sociologie religieuse. Cela est très grave car, évidemment, du fait même d'une telle transformation des structures, on assiste à la disparition de quelques phénomènes très intéressants qu'à l'avenir on ne pourra plus examiner. Dans des cas assez nombreux, l'insuffisant développement de la sociologie religieuse italienne est en train de provoquer des pertes irréparables.

Conclusion.

La sociologie des religions n'a pas fait beaucoup sur le plan historique, ni sur le plan psychologique, ni même sur celui de l'étude de la dynamique religieuse en rapport avec la révolution industrielle et en rapport avec différents problèmes que nous avons à peine effleurés. Si l'on devait résumer en peu de mots les lacunes de notre discipline, il faudrait dire avant tout qu'elle pâtit d'une carence de sentiment de l'histoire (ce qui est peut-être le reflet du manque général de sens historique qui afflige toute la sociologie italienne, profondément influencée par la sociologie américaine). Ensuite, il lui manque une vision de l'homme en tant que personnalité globale insérée dans un contexte social aux aspects multiformes. L'homme, pour notre sociologie des religions, est un individu social, au sens le plus restreint du mot, et rien d'autre. Les problèmes de la psychologie, du langage, du folklore, de l'anthropologie, etc., sont loin, et ne sont appelés que peu et sans conviction à donner leur apport au développement de la recherche scientifique. Cela réduit les possibilités et l'essor de la sociologie religieuse qui, en Italie, aurait justement les plus amples chances de se développer, en raison de la richesse, de l'originalité, de l'étendue de ses objets. Ce développement pourrait suivre plusieurs idées directrices. D'abord, à travers la recherche à un niveau méthodologique, en profitant de ce qui a été fait dans les autres pays ; en essayant, étant donné la richesse du thème, la plus complète intégration entre les différentes disciplines ; en favorisant leur intervention au point de vue de la recherche et de la coordination théorique. Ensuite, il serait possible de développer la recherche historique, ethnologique, etc., en vue du travail à accomplir dans un domaine qui s'est révélé extrêmement fertile en sociologie des religions. On pourrait en outre chercher à déceler, à l'aide de la psychologie et de la psychologie sociale, les traits caractéristiques de l'homme, ou mieux, des hommes qui vivent sur ces terres, soit à l'échelle régionale, soit à une échelle plus étendue. Ensuite, il serait utile d'observer les traits essentiels de la grande révolution industrielle qui a lieu dans notre pays, d'en étudier les conséquences sur la sociologie religieuse, même

(16) Fait facile à constater et qui n'implique de notre part aucune adhésion à un déterminisme, à une confusion entre conditions sociales et causes nécessitantes.

en rapport avec ce qui se passe dans les autres pays. Enfin, mais seulement alors, il serait possible de tirer parti de la sociographie, de tracer une carte, même partielle, de la religiosité en Italie, et d'arriver à une interprétation synthétique de cette carte et de la pratique religieuse, à l'aide des instruments dont nous avons parlé.

Ce programme, ces possibilités ne sont réalisés qu'en partie. Sur le plan méthodologique on a déjà avancé ; au niveau sociographique, presque tout reste à faire, eu égard aux possibilités existantes. Ce maigre bilan n'accuse personne : notre responsabilité en ce domaine est collective. Et nous avons écrit les noms de quelques hommes, clercs ou laïques, qui autorisent notre espérance.

S.S. Acquaviva.
Université de Padoue.

LA RELIGION DES ÉTUDIANTS AMÉRICAINS

Synthèse des recherches

LE comportement religieux de la jeunesse étudiante a toujours suscité beaucoup d'intérêt parmi les sociologues américains ; aussi, la somme des enquêtes parues sur les attitudes religieuses des milieux universitaires aux U.S.A. est-elle indéfinie. Pour orienter le lecteur, nous avons groupé en un appendice bibliographique les études qui nous semblent les plus typiques.

Nous voudrions, dans les pages qui suivent, tenter un inventaire de ces recherches, insistant d'abord sur l'orientation et l'objet des enquêtes, puis sur les méthodes d'analyse les plus fréquentes parmi les chercheurs. On s'arrêtera ensuite aux principaux résultats acquis, aux lignes de convergences qui laissent entrevoir divers types de profils religieux parmi la population étudiante américaine.

I. — Orientation et objet des enquêtes

Il est frappant, dès l'abord, de constater combien ces études de sociologie religieuse sont intimement liées aux cadres sociaux du milieu américain. Les valeurs dominantes, les traits culturels, les habitudes académiques, tout le contexte nord-américain donnent à ces recherches une orientation bien définie. Une importance capitale sera accordée, par exemple, à la répartition de la population étudiante en trois dénominations religieuses : les protestants, les catholiques, les juifs. Cette triple répartition constitue une variable de base qui revient pratiquement dans toutes les enquêtes. On accordera aussi une attention particulière aux distinctions raciales, aux groupes ethniques et aux attitudes des diverses confessions religieuses face à ces réalités du milieu américain. Les croyances religieuses seront également mises en rapport avec les principales options morales qui distinguent les Américains entre eux : questions relatives au conservatisme, au radicalisme, au divorce, au mariage mixte, au *birth control*, à la tolérance raciale, etc.

Autre trait à noter, ces recherches ont d'ordinaire un caractère privé et désintéressé. Elles sont rarement inspirées par les besoins de l'action immédiate. On ne discerne quasi jamais chez le chercheur une préoccupation pastorale ou pédagogique directe. Il s'agit, la plupart du temps, de professeurs isolés poursuivant leurs enquêtes auprès de leurs propres étudiants et en leur nom personnel.

Ces enquêtes ne sont presque jamais suscitées par des responsables spirituels ou par la direction des universités. Souvent même, ces travaux ont été occasionnels, c'est-à-dire qu'ils ont été menés à l'occasion de *tests* plus généraux sur la personnalité, sur l'intégration des valeurs, sur la distance sociale, sur le préjugés sociaux, etc. On pressent, dès lors, combien cette sociologie religieuse sera solidaire des habitudes académiques et des traits culturels qui caractérisent le milieu américain. Même constatation lorsqu'on examine *l'objet* de ces enquêtes auprès de la jeunesse universitaire d'U.S.A.

Le plus souvent ce qui retient l'attention des sociologues américains dans ce genre d'enquêtes, ce sont les problèmes se rattachant au pluralisme culturel, aux changements socio-religieux, à l'influence des structures sociales sur la personnalité religieuse, à l'impact social des croyances. Le classement suivant donnera une idée de l'objet habituel des enquêtes et permettra au lecteur de se référer à quelques études typiques (*).

a) *Etudes des motivations religieuses* : par interviews ou par questionnaires auprès des étudiants, on essaie de déterminer les motifs et les justifications conscientes de leur foi, de leur conversion, de leur comportement religieux. On examine ainsi l'influence de la famille, de l'école, du groupe religieux, des amis, des lectures, de la méditation, des épreuves et des crises personnelles sur les attitudes du croyant. (Voir les études de Glick et Young, de Iisager, de Salisbury, 1956, d'Allport).

b) *Influence des groupes sur le comportement religieux* : on se demandera quel support institutionnel les étudiants reçoivent de leur sentiment d'appartenance à l'Eglise, et dans quelles conditions ce sentiment est opérant (Kelley). Autres questions posées : comment une minorité religieuse catholique reste-t-elle fidèle à ses obligations dominicales lorsqu'elle vit dans une institution universitaire à majorité protestante (Nimkoff et Wood) ? comment les groupes d'amis du même âge influent-ils sur la formation religieuse et morale des jeunes (Seidler) ?

c) *L'intégration des valeurs religieuses* : on cherchera à savoir quelles sont les valeurs dominantes qui émergent du comportement habituel, et comment ces valeurs se relient aux croyances et aux convictions religieuses (Woodruff, Spoerl, 1952). Comment les valeurs morales traditionnelles sont-elles assumées par des époux catholiques vivant en milieu universitaire (Kanin) ; comment les préceptes moraux sont-ils appréciés par les étudiants de l'un et l'autre sexe (Skaggs) ?

d) *Les changements d'attitudes religieuses* : plusieurs chercheurs ont tenté d'évaluer les changements qui se produisent dans l'attitude religieuse des étudiants au cours de leur formation académique (Brown et Lowe, Gilliland, Mull, Tuttle). D'autres ont observé les changements survenus dans le comportement religieux des étudiants à la suite du service militaire (Telfort, Allport). Nelson (1956) a étudié l'évolution des dispositions religieuses chez un groupe de diplômés d'université quinze ans après la fin de leurs études.

e) *Les tendances à la crédulité et à la superstition* : ces problèmes ont suscité toute une littérature, surtout avant la dernière guerre. Comment les garçons et les filles réagissent-ils en face des croyances populaires, des superstitions, astrologie, horoscopes, etc. ? Comment la *crédulité* des étudiants varie-t-elle selon le sexe, l'âge, l'éducation, le milieu social (Lehman et Witty, Emme, 1940 et 1941) ? Ces problèmes ne sont plus guère retenus aujourd'hui.

(*) Les noms d'auteurs insérés dans le texte renvoient à la bibliographie de la fin : les études y ont été disposées par ordre alphabétique des noms d'auteurs. Pour distinguer entre plusieurs travaux du même auteur, nous préciserons la *date* de l'étude à laquelle nous nous référons.

f) *L'impact social des croyances religieuses* : les questions de cet ordre occupent une place centrale dans les enquêtes de sociologie religieuse étudiante aux U.S.A. Il s'agit essentiellement d'examiner les relations qui existent entre telle attitude religieuse et telle option socio-politique ou telle position en face des problèmes raciaux, de l'antisémitisme, de l'intolérance sociale ou religieuse. Les études en ce domaine sont très nombreuses ; nous en rendrons compte plus loin lorsque nous traiterons explicitement des attitudes socio-politiques et des *préjugés raciaux.*

II. — Méthodes de recherche

Une autre façon de caractériser la documentation dont nous faisons l'inventaire, c'est de nous arrêter aux méthodes suivies par les chercheurs. Au premier abord, on est frappé par la très grande diversité des méthodes employées : interviews, questionnaires, échelles d'attitudes, tests de toutes sortes, étude monographique de cas privilégiés, etc. Il est cependant possible de discerner un certain nombre de méthodes courantes auxquelles s'arrêtent plusieurs chercheurs. Elles valent d'être présentées brièvement, car elles fournissent un supplément d'information sur la nature des enquêtes.

1) *L'échelle de Chave et Thurstone* sert à apprécier l'attitude envers *Dieu* et envers *l'Eglise.* Cette méthode est en application constante depuis 1931. Elle comprend un éventail de questions permettant de révéler quatre types d'attitudes : 1. Attitude envers *Dieu* lui-même ; 2. L'influence de Dieu sur la *conduite* ; 3. L'attitude envers *l'Eglise* ; 4. Les dispositions à l'égard de la *pratique dominicale.* Voir les travaux des auteurs suivants qui ont utilisé cette méthode : Telford, Nelson, Gilliland.

2) *L'échelle d'attitudes de Ferguson* porte sur deux attitudes que l'auteur présente comme « primaires » et qu'il dégage par analyse factorielle : une tendance spécifiquement religieuse (religionism) et une tendance humanitariste (humanitarianism). La dernière version de ce test comprend 25 questions portant sur Dieu, la création, la Bible, la doctrine de l'évolution, la moralité du birth control (Ferguson, 1939 à 1946, Lawson).

3) *Test de Watson* sur les idées religieuses : ce test est plus ancien (1928), mais il est typique des questionnaires de connaissances religieuses souvent employés encore aujourd'hui ; on interroge les sujets sur Dieu, Jésus, la prière, le Royaume, l'Eglise, l'observance dominicale, l'éducation religieuse, l'immortalité, les *autres* religions, le sens de la vie (voir Mull).

4) *L'inventaire des croyances religieuses* : il s'agit d'un questionnaire élaboré par Brown et Lowe (1951) afin de déterminer l'orientation « fondamentaliste » ou « libérale » des étudiants. Le questionnaire comporte 15 questions sur les sujets suivants : Dieu, le Christ, la Vierge, la Bible, la vie future.

5) *Test des valeurs personnelles* : test classique mis au point par Vernon et Allport (1931) ; il permet de dégager, par des méthodes d'interrogation, laquelle ou lesquelles des orientations suivantes dominent une personnalité : la disposition *théorique, économique, esthétique, sociale, politique, religieuse* (Mary Aquinice). D'autres chercheurs se demanderont, par exemple, comment ces orientations sont reliées à l'antisémitisme, aux préjugés (Evans, Spoerl, 1952). Un *test* analogue a été utilisé par Woodruff pour étudier comment les *valeurs religieuses* sont reliées aux autres valeurs assumées par la personnalité des étudiants.

6) *L'inventaire de Mooney* (1942) est utilisé pour l'analyse des *problèmes personnels* de l'étudiant. L'inventaire comprend 330 « problèmes » portant sur onze aspects de la vie de l'étudiant : santé, famille, avenir, argent, vie sociale,

etc. L'une des onze sections concerne les problèmes « moraux et religieux » (voir Byrne, Hoey, Levinson).

7) *Méthode sociométrique* : cette méthode plus générale, qui procède par choix et préférences dans les relations personnelles, a été employée auprès de jeunes étudiants protestants, catholiques et juifs afin d'étudier leur « ethnocentrisme religieux » (Goodnow et Tagiuri). D'autres ont utilisé le *test de distance sociale* de Bogardus pour apprécier les préjugés sociaux chez les étudiants de différentes confessions religieuses (Spoerl, 1951).

III. — Résultats des recherches

Est-il possible de dégager quelques lignes d'ensemble de la masse d'information fournie par ces enquêtes auprès des étudiants ? On est assez étonné de constater combien sont rares les généralisations véritables. Aucune synthèse valable n'a été tentée à partir des monographies existantes. On possède cependant quelques études de portée plus étendue qui ont étudié simultanément plusieurs groupes d'étudiants (voir Goldsen, Jacob). D'autres études, et en assez grand nombre, se donnent comme représentatives des milieux étudiants en général. En utilisant cette documentation avec discernement, on peut arriver à des convergences qui nous semblent valides. C'est à partir de ces indications d'ensemble, de ces constantes dans les conclusions, que nous tracerons le profil religieux des étudiants américains. En qualifiant ainsi la source d'information, on fournit au lecteur un principe d'interprétation qui l'aidera à percevoir le caractère relatif du portrait ici présenté.

Distinction entre Protestants, Catholiques, Juifs.

Presque toutes les études dont nous disposons présentent une comparaison entre les étudiants de religions protestante, catholique et juive. On classe généralement ces étudiants selon la fermeté de leur foi, leur uniformité doctrinale, leur « conservatisme », leur assiduité à l'église, ou encore selon les structures psycho-religieuses propres à chaque grande dénomination.

Sur un mode descriptif, Salisbury nous donne l'image suivante : chez les étudiants *catholiques* domine une structure unitaire englobant en une synthèse ferme des éléments de doctrine, de culte, d'autorité, de participation institutionnelle et de prescriptions morales. Les étudiants *protestants* présentent au contraire peu d'uniformité et d'unanimité objective ; une marge considérable est laissée à l'interprétation subjective en matière doctrinale et biblique ; leur rattachement institutionnel à l'Eglise est moins strict. Chez les étudiants *juifs*, c'est l'aspect éthique de la religion qui domine plutôt que l'aspect doctrinal ; la frontière entre ce qui est religieux et ce qui est culturel reste souvent indéfinie. On constate que les valeurs religieuses des étudiants israélites sont profondément *ancrées* dans la famille plutôt que dans un *groupe religieux* (Salisbury, 1957, p. 22).

Peut-on aller plus loin, et classer de façon plus précise les étudiants protestants, juifs ou catholiques sur une échelle *d'orthodoxie socio-religieuse* ? Plusieurs l'ont tenté et affirment que l'ordre de classement est le suivant : les plus conservateurs en matière religieuse seraient les catholiques, suivis des protestants ; les moins conservateurs seraient les étudiants juifs (Gilliland, 1953). Mais ce classement sommaire a souvent été critiqué. Lawson remarque à ce sujet : « S'il est vrai que certaines dénominations protestantes sont plus libérales, d'autres par contre sont aussi conservatrices que les catholiques » (Lawson et Stagner, 1954, p. 253).

Cette remarque faite, il est juste de faire observer que les catholiques sont généralement présentés comme un groupe bien caractérisé et dont le comportement est typique. Il ne sera pas inutile d'insister sur les traits particuliers de ce groupe dont l'homogénéité a souvent été notée dans les enquêtes. D'autant plus que les généralisations rapportées plus loin concernent principalement la population étudiante globale, donc à forte majorité protestante. Pour ce qui est de la minorité juive, il est plus difficile d'en arriver à un portrait d'ensemble ; nous regrouperons, plus loin, les éléments dont on dispose à son sujet.

Etudiants catholiques. — Quant aux étudiants catholiques, ils se distinguent par un certain nombre de traits sur lesquels insistent la plupart des études. La grande enquête de Goldsen et de ses collaborateurs, portant sur 2.975 étudiants répartis en 11 universités, place les catholiques en tête pour ce qui est de la « religiosité », entendant par là une disposition complexe où s'expriment le « besoin d'une foi », la croyance en un Dieu « réel », l'acceptation d'une Eglise institutionnalisée, la fidélité à fréquenter l'église chaque semaine, la conviction que la religion donne un sens à toute la vie (Goldsen, 1960, p. 160).

Les étudiants catholiques manifestent une grande uniformité en matière doctrinale ; leur code moral est généralement très ferme, leur pratique religieuse est régulière. Tout ceci les caractérise par rapport à une majorité que les auteurs décrivent généralement comme plus « *libérale* ». Nowlan (1957) a retracé le « portrait du catholique » qui se dégage de ces observations. Pour ce qui est, par exemple, de la « fermeté dans la foi », voici une comparaison qui a été faite : on constate que, parmi tous les étudiants de Harvard et de Radcliffe restés « religieux », 40 pour cent se disent *insatisfaits* du système religieux dans lequel ils ont été élevés. Or, chez les catholiques, 85 pour cent restent fidèles à leur Eglise et s'en disent satisfaits (Allport, p. 41). Mais cette uniformité, qui est soulignée par les sociologues non catholiques, présente cependant des divergences qui inquiètent les éducateurs catholiques.

L'accord des catholiques est ferme sur les questions doctrinales essentielles, mais leurs positions pratiques ne concordent pas toujours sur des questions de morale appliquée, comme la tolérance raciale, les mariages mixtes, la morale conjugale, l'éducation catholique, etc. (Cf. Nowlan, Kanin). Lorsqu'on parle du « *conservatisme* » des étudiants catholiques, il faut donc distinguer entre les questions proprement religieuses, les problèmes de comportement moral, et les attitudes socio-politiques. S'il est vrai que les catholiques sont plus conservateurs en matière *doctrinale*, ils tendent, par contre, à partager les valeurs dominantes, propres à la majorité, dans leur comportement concret. Selon des enquêtes récentes, il apparaît que les questions morales ou religieuses ne viennent guère en tête parmi les préoccupations habituelles de ces étudiants. Ce sont les problèmes académiques immédiats et les questions d'avenir qui retiennent le plus leur attention. Une étude auprès d'un échantillon de 1.603 garçons, choisis en 8 collèges catholiques répartis en diverses régions du pays, montre que, parmi les problèmes énumérés par les étudiants, 14 pour cent seulement sont d'ordre *moral* et à peine 3 pour cent sont d'ordre *religieux* (Byrne). Une enquête analogue auprès de 1.056 filles provenant de collèges catholiques révèle que 6 pour cent seulement des problèmes personnels de ces étudiantes sont d'ordre religieux ou moral (Hoey).

Sur le plan *socio-politique*, ce n'est plus du tout une attitude conservatrice qui caractérise les étudiants catholiques. Selon les enquêtes, ceux-ci auront plutôt tendance à occuper une position libérale et progressive. Mais ici encore, il est nécessaire de nuancer : il semble que ce qui est déterminant, par rapport aux positions sociales des catholiques, ce n'est pas tellement leur foi elle-même, mais

leur situation *socio-économique* dans la nation. C'est ce qui ressort de l'étude comparative, plus générale, menée par Allinsmith.

Inversement, il semble que la « connaissance religieuse » des étudiants catholiques soit affectée par le contexte socio-économique dont ils proviennent. Une enquête récente a montré que les étudiants obtenant les meilleurs résultats à un test de connaissances religieuses sont ceux qui viennent de familles établies aux U.S.A. depuis longtemps, qui s'identifient à la « classe moyenne », qui sont enfants de famille nombreuse, qui ont fréquenté auparavant une *High School* catholique, etc. Les filles, toutefois, ne seraient pas influencées par ces facteurs comme les garçons (Schommer, *cf.* McKenna). Cependant, les études dont on dispose en ce domaine restent beaucoup trop rares et fragmentaires pour que l'on puisse amorcer la moindre généralisation touchant les rapports entre *classes sociales* et comportement religieux, chez les catholiques. L'enquête de Schommer, Rachiele et Kosa nous offre en tout cas de suggestives hypothèses de recherche ; et il faut souhaiter que ces problèmes soient mieux explorés.

A un niveau plus nettement psychologique, le profil religieux des étudiants catholiques a fait l'objet de quelques études en profondeur. Mentionnons surtout celle de Murray et de ses collaborateurs. Ces analyses ont mis en relief la *sécurité psychologique* qui semble caractériser les étudiants de foi catholique. Cette sécurité, affirme-t-on, serait fondée sur l'image de l'Eglise maternelle, sur la confiance des catholiques en une autorité incontestée, sur la possibilité en tout temps de recourir au pardon de la pénitence. Murray décrit le fait en ces termes : « Les catholiques sont, par rapport à la moyenne des sujets, nettement plus fermes et plus sûrs... C'est comme si leur foi en une autorité suprême les dispensait de résoudre par eux-mêmes des questions fondamentales. Leurs craintes inconscientes, pourrait-on dire, sont apaisées par la présence ambiante de l'Eglise maternelle. Et s'ils sont parfois incapables de vivre selon les préceptes de la religion, ils savent que le pardon est toujours à leur portée. Une confession secrète et repentante les réintroduit encore une fois dans le bercail. On peut supposer que les tendances irrationnelles, inconscientes, de ces catholiques sont assumées par une Eglise sagement humaine et cependant miséricordieuse d'une manière si satisfaisante qu'ils n'ont jamais connu ce que c'est que de se sentir eux-mêmes seuls, abandonnés dans un tourbillon de sentiments et d'idées incommunicables » (Murray, p. 730 ; voir aussi les observations de Heath, p. 42).

On devine l'intérêt de semblables études pour la sociologie de l'éducation et la sociologie religieuse. Ces analyses cependant seraient à prolonger et à nuancer, de manière à mieux situer les sujets dans leur contexte total. On aimerait savoir, par exemple, comment telle attitude religieuse minoritaire, — disons celle de l'étudiant catholique vivant dans une institution protestante —, se reflète sur l'ensemble du comportement scolaire. Les rares études dont on dispose sur ce problème indiqueraient que les représentants de la majorité religieuse bénéficient d'une sorte de « familiarité culturelle » avec le milieu, et que cette familiarité influe positivement sur les résultats académiques. Ceci ressort assez nettement de l'enquête menée par Hoult et Peckham (1957) ; il s'agissait en l'occurrence de vérifier l'hypothèse suivante : dans un collège confessionnel, toutes choses étant égales par ailleurs, les étudiants appartenant à la dénomination qui dirige l'institution obtiendront de meilleurs résultats scolaires que les étudiants appartenant à une autre confession religieuse. Cette enquête n'impliquait que des protestants de diverses dénominations ; mais ses conclusions semblent avoir une portée plus générale. Les auteurs retiennent en tout cas que, même du point de vue académique, « les étudiants feraient bien de fréquenter les *colleges* de leur propre dénomination ou bien une institution non-confessionnelle » (p. 79). Souhaitons

que des enquêtes analogues soient poursuivies dans divers types d'institutions confessionnelles. Les éducateurs et les pasteurs y trouveraient de très utiles indications pour leur travail.

Etudiants juifs. — Avant de nous tourner vers la population universitaire globale, arrêtons-nous au sous-groupe formé par les étudiants israélites. On ne dispose ici que de peu d'éléments, car les enquêtes sociologiques consacrées explicitement aux étudiants juifs sont rares. Par contre, il est souvent question de la minorité juive dans les études générales sur les étudiants d'université. Ce qui ressort de la littérature courante, c'est que les étudiants juifs, comparés aux protestants et aux catholiques, sont les moins conservateurs en matière doctrinale, ils sont plus enclins à la sécularisation, socialement plus tolérants, plus dépendants du groupe familial dans leur vie religieuse et rituelle, plus conscients de leur status minoritaire (voir : Seidler, Salisbury, Ferguson, Spoerl, Goldsen, Goodnow et Tagiuri).

Les étudiants juifs de milieu orthodoxe semblent particulièrement affectés par l'influence de la vie universitaire. L'enquête récente de Levinson le souligne nettement. Son étude portait sur 220 étudiants de « Yeshiva University », institution israélite de New York. Utilisant la méthode de Mooney, l'auteur a trouvé que, parmi les problèmes personnels de ces étudiants, une large proportion sont d'ordre religieux. Non moins de 68 pour cent des étudiants avouent devoir affronter des problèmes de foi et de vie religieuse. Ceux-ci se présentent la plupart du temps sous forme de doutes, de sentiments d'insécurité, de conflit aigu entre les exigences de la foi et celles de la vie pratique.

Les problèmes proprement religieux, il est vrai, ne sont pas les plus fréquents parmi les préoccupations de ces étudiants, — ils viennent en 9e position par rapport aux 11 catégories de problèmes envisagés, — mais la nature même de ces difficultés leur confère une importance toute particulière. Comme le remarque l'auteur, « nous devons comprendre que ces problèmes revêtent plus de gravité pour les garçons dont la pensée est entièrement axée sur les valeurs religieuses. Le choc soudain causé par les doutes religieux les écrase. L'expérience pour eux est beaucoup plus traumatisante que pour les étudiants n'ayant aucune philosophie religieuse » (Levinson, p. 338).

Jusqu'à quel point ces observations sont-elles représentatives des problèmes spirituels de l'étudiant juif ? Il est difficile de le dire. Si l'on en croit Levinson et les témoignages parallèles que l'on peut recueillir, la foi traditionnelle du jeune Juif serait soumise à rude épreuve en milieu universitaire. Cependant, nulle étude d'envergure n'est venue confirmer récemment la validité de ces observations pour les étudiants juifs en général. Mais l'enquête plus ancienne de Nathan (1932) révélait, selon l'auteur, une situation grave ; et ses conclusions exprimaient de sérieuses inquiétudes pour l'avenir. Son étude portait sur 1.064 garçons et 437 filles répartis en 57 institutions universitaires. Parmi ces étudiants juifs, 33 pour cent seulement croient en un Dieu personnel ; 60 pour cent en un Dieu impersonnel (croyance subjective, déisme, naturisme, agnosticisme) ; 6 pour cent sont athées. On note une différence considérable entre les étudiants affiliés à une synagogue et ceux qui ne le sont pas. Parmi ces derniers, à peine 15 pour cent croient en un Dieu personnel ; 73 pour cent croient vaguement en un Dieu impersonnel, et 12 pour cent sont athées.

Nathan remarquait que l'athéisme déclaré reste limité, mais que le scepticisme, le doute et la confusion sont très répandus ; c'est le lot des trois cinquièmes parmi ces étudiants. Le tiers seulement garde l'idée traditionnelle d'un Dieu personnel. La « grande majorité » ne fréquente pas la synagogue. Ces étudiants ressentent profondément le conflit qui opposerait les croyances tradi-

tionnelles d'Israël et la civilisation moderne, industrielle, urbaine. Le judaïsme était « civilisation et religion » ; il doit maintenant être identifié à neuf avec les « activités de l'ordre social actuel ».

Les étudiants juifs sont numériquement et culturellement minoritaires, en dehors de leurs très rares universités confessionnelles. Ils sont assistés spirituellement par une organisation dont le centre est établi à Washington, la « National Hillel Foundation », organisme qui est l'équivalent des « Newman Clubs » pour les étudiants catholiques inscrits aux universités non-catholiques.

Ayant, à l'imitation des enquêtes elles-mêmes, traité à part les minorités juive et catholique, considérons maintenant la population totale, c'est-à-dire l'ensemble des étudiants dont l'obédience est à dominante protestante. La population que nous décrirons maintenant comprendra également les minorités catholique et juive. L'état actuel des recherches ne permet pas d'isoler de façon plus précise les protestants des autres. Le portrait suivant a donc une portée générale et doit être interprété comme un profil statistique modal.

La population étudiante totale.

Croyance religieuse et relativisme doctrinal. — Considérée dans son ensemble, la population étudiante américaine peut être qualifiée de *religieuse* et de *croyante*, pourvu que l'on ne précise pas trop le contenu de ces concepts. L'incroyance ou l'athéisme est relativement rare parmi ces étudiants. Selon les études, de 70 à 85 pour cent d'entre eux expriment volontiers le « *besoin d'une foi religieuse* ». Voici, d'après diverses enquêtes, la proportion des jeunes universitaires qui ont avoué un tel besoin :

— 70%, selon Allport (1950, p. 36) ;
— 80%, selon Goldsen (1960, p. 159) ;
— 86%, selon Brown (1951, p. 109) ;
— 87%, selon Salisbury (1957, p. 24).

On constate également que la majorité des étudiants croient en un Dieu décrit comme *Etre suprême*, et pas seulement comme une divinité indistincte (75% d'entre eux, selon Goldsen, p. 154). Gilliland n'a compté que 4 pour cent *d'athées* parmi ses étudiants (1953). Allport en découvre 12 pour cent ; plus 20 pour cent d'agnostiques (1950, p. 42).

Le conformisme général que nous venons de décrire reste cependant assez superficiel. Dès que l'on entre dans le détail des croyances, on voit l'accord s'effriter. Déjà, l'on constate que moins de 50 pour cent des étudiants ont foi en un Dieu conçu comme *Dieu personnel, Créateur et Providence* (Goldsen, Allport). Il y a une tendance marquée à concevoir la religion comme une disposition exclusivement humaniste. Le principe de John Dewey caractériserait bien cette attitude : « Si la religion doit jouer un rôle utile dans ma vie, elle doit être considérée entièrement comme une fonction humaine ; elle ne doit nullement être liée à des notions surnaturelles ».

La plupart des enquêtes nous montrent que l'enseignement chrétien traditionnel n'est accepté qu'avec de sérieuses réserves. D'après l'étude de Brown et Lowe, (1951), 80 pour cent des étudiants professent une « certaine foi au Christ », mais un nombre presque égal (77%) mettent en doute la *nécessité d'être chrétiens*. Selon Allport (1950), seulement 28 pour cent des étudiants interrogés admettent la divinité du Christ ; à peine 25 pour cent acceptent les dogmes enseignés par le christianisme traditionnel. L'attitude générale s'exprimerait assez fidèlement dans cette déclaration que Gilliland prête à ses étudiants : « Je crois à l'enseignement de l'Eglise, mais avec des réserves mentales » (1940, p. 17). Il ne semble pas

cependant que l'intérêt pour les questions religieuses soit en déclin dans les universités non-confessionnelles. Par delà l'éclectisme qui prévaut généralement, « l'intérêt religieux » semble en progrès (Jacob). L'enquête de Cornell auprès des étudiants de 11 universités non-confessionnelles avait posé la question suivante : votre attitude envers la religion a-t-elle changé depuis que vous êtes à l'université ? Les réponses se partagent comme suit : *aucun* changement, 52 pour cent ; changement *favorable* à la religion, 32 pour cent ; changement *défavorable*, 16 pour cent. (*Cf.* Jacob, p. 56). Des études récentes témoignent également d'un intérêt renouvelé des sociologues, des éducateurs et de la direction, pour ce qui concerne la formation religieuse des étudiants inscrits dans les universités d'État ou les institutions non-confessionnelles (Walter, Tuttle, McKinney). Mais l'ampleur du problème déborde évidemment ces premières recherches.

Religion faiblement institutionnalisée. — On constate que ces étudiants ne rattachent guère leurs croyances personnelles à une institution ou à une communauté ecclésiale. Souvent même, l'aspect institutionnel est explicitement rejeté. Dans les 11 universités étudiées par l'équipe Goldsen, à peine 38 pour cent des étudiants admettent que leur religion forme une « communauté morale ». Dans le groupe observé par Allport, 60 pour cent se déclarent insatisfaits du « système religieux » dans lequel ils ont été éduqués ; on découvre même que 40 pour cent de ceux qui gardent aujourd'hui un « sentiment religieux » ont répudié l'Eglise de leurs jeunes années. D'après quelques enquêtes, il semble que l'antagonisme le plus marqué se produise aux alentours de 21-22 ans (Telford).

Une désaffection envers les Eglises se manifeste donc assez nettement dans cette population étudiante. Cette réaction serait plus prononcée encore chez les étudiants revenus du service militaire. On a noté chez eux un phénomène curieux de « nivellement » dont l'effet serait de réduire les « différences » entre les croyances religieuses. L'aspect doctrinal et institutionnel de la religion est déprécié. Le résultat cependant n'est pas entièrement négatif. Une tendance inverse se manifeste : les étudiants-vétérans ont redécouvert et valorisé l'aspect éthique et moral de la religion (Telford). On ne peut pas dire que la religion soit totalement absente, mais elle est en quelque sorte assimilée à une orientation humaniste et culturelle gardant certaine ouverture sur l'absolu et l'infini.

Le comportement religieux reste encore perceptible à certaines occasions, mais il est de plus en plus difficile à discerner dans sa spécificité. *La pratique religieuse* est rare ; elle n'est conservée que par une portion réduite des étudiants. Selon l'enquête de Goldsen, 25 pour cent des étudiants fréquentent l'église chaque semaine ; 25 pour cent n'y vont pratiquement jamais ; 21 pour cent s'y rendent aux fêtes les plus importantes. Parmi les étudiants observés par Brown et Lowe, 33 pour cent ne prient jamais, ne vont pas à l'église. Une autre enquête nous montre une population étudiante où 15 pour cent des garçons et 35 pour cent des filles disent leurs prières quotidiennement ; une proportion analogue des garçons et des filles (17 et 38 pour cent) vont à l'église chaque semaine (Allport, p. 42).

Comme observation d'ensemble, on pourra se rallier aux conclusions formulées par l'équipe Goldsen : parmi les étudiants américains, la croyance religieuse est largement présente, mais le climat lui-même des milieux universitaires (à l'exception des institutions confessionnelles) est « essentiellement non-religieux ». Les valeurs religieuses des individus restent très divergentes, relatives et vagues. Ces mêmes valeurs n'ont qu'un très faible rapport avec les attitudes et les comportements profanes (Goldsen, p. 202).

Religion « privée ». — Plusieurs enquêtes décrivent cette religion comme une *« religion privée »*. Une première coupure s'observe entre l'attitude religieuse et le reste de la vie professionnelle. Les valeurs religieuses ne jouent qu'un rôle

minime dans la formation intellectuelle et culturelle. « Religion, but not for living », selon l'expression de Jacob (1957, p. 18). Une seconde rupture se produit entre la foi personnelle et les options sociales. « Peu d'étudiants, écrit Salisbury semblent percevoir les implications sociales ou humanitaires de leur foi... La religion les tourne vers eux-mêmes plutôt que vers les hommes, leurs semblables » (1957, p. 17). L'enquête-synthèse de Jacob nous livre la même observation générale : « Selon une estimation commune parmi les étudiants, Dieu n'a pratiquement rien à voir avec le comportement des hommes dans la société. Sa place est à l'église, dans la famille peut-être, mais non dans les affaires, les cercles d'amis, la communauté publique » (Jacob, p. 2).

Ce « privatisme » religieux, comme on l'a appelé, semble se combiner aujourd'hui avec une forte réaction d'apathie pour tout ce qui concerne les questions socio-politiques. On aurait là un trait typique de la présente génération d'étudiants américains. Elle « est dépourvue d'intérêt politique, apathique, conservatrice ». On constate que « les mouvements sociaux et les philosophies sociales ne soulèvent guère son intérêt, ne suscitent pas son engagement ». Il semble que les étudiants actuels soient désemparés par la complexité des problèmes contemporains et que, démunis d'une doctrine ou d'une programme cohérent, ils éprouvent une sensation de vide. Ils sont apathiques et conservateurs « par défaut » d'idéal positif. « Il n'existe aucun programme clairement défini auquel ils puissent se rallier, aucune réponse précise aux problèmes qu'affronte leur génération. En termes psycho-sociaux, on pourrait dire qu'ils réagissent à cette complexité déroutante par la fuite (Goldsen, pp. 199-200 ; *cf.* Garrison).

L'enquête de Jacob confirme ces remarques : « Entre la religion et les responsabilités sociales existe un véritable hiatus... La plupart des étudiants américains désirent se dissocier de leur contexte politique et social. Ils fuient les responsabilités civiques et ils manifestent peu d'intérêt pour les affaires publiques » (Jacob, pp. 20-24). Leur information politique est très pauvre, ils connaissent peu les institutions politiques du pays, ils ignorent souvent le nom des principaux hommes publics, le nom même du Gouverneur de leur propre Etat (*ibid.*, p. 25).

Cette apathie manifeste ne devrait pas cependant tromper l'observateur. Par delà cette attitude de non-engagement, attribuable surtout à la carence d'une doctrine consistante, on constate chez les étudiants une très grande indépendance en matière politique et de notables divergences en ce qui a trait aux problèmes sociaux permanents. La question des libertés religieuses en est un exemple typique. Mais le problème qui suscite les attitudes les plus contrastées semble celui des questions raciales. C'est un domaine où la psycho-sociologie religieuse nous fournit d'utiles renseignements.

Religion et questions raciales. — On voit, dans les enquêtes, que le problème est formulé de diverses manières. On se demandera, par exemple, si les étudiants croyants sont plus tolérants que les non-croyants ; si les protestants entretiennent moins de préjugés raciaux que les catholiques ; si les juifs sont plus humanitaires envers les Noirs que les chrétiens ; si les étudiants plus fervents sont moins fanatiques que les tièdes, etc.

A première vue, plusieurs études sembleraient montrer que les croyants sont effectivement plus intolérants que les étudiants agnostiques ou incroyants. C'est la constatation rapportée par Goldsen (p. 182) : les étudiants croyants sont plus enclins aux préjugés raciaux que les non-croyants. Parmi les étudiants qui professent une foi religieuse, les catholiques sont parfois présentés comme les moins tolérants. Les plus « tolérants », les plus « humanitaires », les moins imbus de préjugés raciaux seraient les étudiants juifs (Spoerl, 1951, Ferguson, 1946, Jacob, Goodnow et Tagiuri). Les étudiants protestants occuperaient une position

moyenne entre les catholiques et les juifs. Certains psycho-sociologues catholiques trouvent ces faits troublants (O'Reilly, Nowlan). « Tout compte fait, écrit ce dernier, à mon avis ces sondages ne témoignent pas en faveur des catholiques ».

Admettons cependant que nous sommes ici en pleine controverse. Les études abondent sur ces questions et elles présentent de grandes divergences. Il semble toutefois que de nouveaux éléments se dégagent de la controverse en cours, permettant de nuancer sérieusement l'observation globale rapportée plus haut. Des sociologues non-catholiques aussi bien que catholiques ont contesté cette interprétation. Prothro, par exemple, constate que l'attitude des étudiants protestants et catholiques à l'égard des noirs et des juifs est tout à fait identique ; et il ajoute cette notation importante : ce sont, en général, les étudiants les *plus attachés* à leur Eglise qui sont le moins enclins aux préjugés raciaux. (Prothro et Jensen). O'Reilly, qui a étudié particulièrement les étudiants catholiques, a montré que les élèves des institutions catholiques manifestent moins de préjugés que les catholiques fréquentant les universités non-confessionnelles. (O'Reilly, *cf.* Nowlan). Disons aussi que la nature même des *tests* et des *questionnaires* employés généralement dans ces enquêtes a pu induire les catholiques en erreur et fausser ainsi la signification de leurs réponses. Nowlan rapporte la question suivante : « Pourrais-je m'imaginer épousant une personne juive ? ». Une telle question suscitera-t-elle une réaction typiquement *raciale* ? La réponse négative des catholiques exprimera d'abord le refus du mariage *religieusement* mixte, prohibé par l'Eglise ; les répondants ne songeront que secondairement à la question raciale. Des tests mieux adaptés permettront sans doute une analyse plus exacte des attitudes des catholiques. La méthode suivie par C.T. et E.J. O'Reilly semble prometteuse : elle comporte un triple questionnaire portant sur les dispositions à l'égard des Juifs, à l'égard des Noirs, à l'égard de l'enseignement de l'Eglise catholique en matière sociale et religieuse (O'Reilly, p. 378).

Une distinction supplémentaire nous est fournie par les travaux d'Allport sur les préjugés. Parmi les sujets qu'il a observés (protestants et catholiques en nombre égal), il distingue deux orientations différentes en matière religieuse : un premier groupe, plus fervent, a une religion intériorisée, plus axée sur la charité ; le second groupe est plus sensible aux aspects politiques et sociaux de la religion. Or, constate Allport, les sujets les plus tolérants sont les plus fervents, ceux pour qui « la religion a vraiment une signification » (G. Allport, *The Nature of Prejudice.* Boston, Beacon Press, 1954, pp. 451-453).

C'est donc au delà de l'attitude religieuse *déclarée* qu'il faut chercher lorsqu'on veut étudier l'impact des croyances sur les préjugés sociaux. Il est indispensable de se demander quelle est la *qualité* de l'attitude religieuse, quelle en est la *signification réelle* au niveau du comportement concret, et surtout il semble indispensable de toujours situer le croyant dans son *contexte* régional, culturel et socio-économique. Des études comme celle d'Allinsmith nous laissent entendre que le facteur religieux est loin d'être unique et déterminant dans toutes ces questions d'attitudes politiques et sociales (W. et B. Allinsmith). Considérer le facteur religieux sera souvent éclairant, indispensable ; mais s'arrêter là ne donnerait que des résultats équivoques et qui laissent sceptiques. Nous partageons en ceci la conclusion d'Allport : « Un très grand nombre d'études ont voulu chercher lequel des deux groupes, protestant ou catholique, manifeste le plus de préjugés. Les résultats sont tout à fait équivoques : certaines études trouvent plus fanatiques les catholiques, d'autres les protestants, d'autres ne trouvent entre eux aucune différence » (*The Nature of Prejudice*, p. 449). En d'autres termes, le problème est mal posé lorsqu'on cherche une corrélation simple entre l'appartenance à telle

dénomination religieuse et telle attitude sociale. C'est tout le contexte socio-culturel des comportements collectifs, c'est la situation et le status économique des sujets, les expériences concrètes qu'ils vivent, la qualité des attitudes religieuses elles-mêmes, — c'est tous ces facteurs qu'il faut considérer dans leur dynamisme si l'on veut comprendre les interrelations des croyances religieuses et des attitudes sociales.

IV. — Sommaire et conclusions

1. Cette revue de la documentation sociologique portant sur les étudiants américains nous a donné l'occasion de souligner combien ces recherches s'insèrent dans des *cadres sociaux* bien particuliers, qui en spécifient l'objet et l'orientation profonde. Les réalités socio-culturelles du milieu américain fournissent aux chercheurs leurs hypothèses et leurs schèmes de corrélation. Dans ces études sur le comportement religieux des étudiants, affleure continuellement la distinction tripartite du Protestant, du Catholique et du Juif ; partout il est question de différences ethniques et de pluralisme culturel, de valeurs dominantes ou minoritaires, de conformisme ou de marginalité. Les *méthodes* employées pour explorer ces problèmes ont une forte saveur psychologique. Les techniques sont originales, mais elles sont dérivées pour la plupart de la psychologie sociale : tests, échelles d'attitudes, inventaires de divers types.

Ce n'est pas un mais plusieurs *profils religieux* qui se dégagent de la population étudiante observée par les sociologues américains. Les minorités religieuses, juive et catholique surtout, se détachent de l'ensemble ; les étudiants appartenant à ces confessions sont aux prises avec un difficile problème de socialisation. Ces étudiants doivent réconcilier avec la foi traditionnelle et les prescriptions morales de leur groupe religieux les valeurs d'une société sécularisée et hautement pluraliste. Plus profondément encore, c'est toute la formation universitaire et la culture moderne qu'il leur faut accueillir dans une synthèse religieuse consistante. C'est donc un double effort d'acculturation qui est demandé aux minorités religieuses, dès lors qu'elles veulent demeurer fidèles aux exigences de leur foi tout en se conformant à l'image de la société globale.

Pour ce qui est de la *population d'ensemble*, un profil général peut être dégagé, — un tableau dont la valeur *modale* doit cependant être soulignée. Le portrait formé par la convergence des traits observés laisse apparaître un type moyen d'étudiants : ces jeunes restent préoccupés par les questions religieuses ; ils expriment volontiers certains besoins spirituels, mais leur foi est surtout subjective, inconsistante et très relative dans ses justifications. Ces étudiants peuvent garder quelques rapports avec les Eglises ou avec les groupes religieux organisés, mais leur tendance est de considérer leurs opinions religieuses comme strictement personnelles, sans liens institutionnels définis. Une rupture existe entre leurs croyances intimes et leurs comportements pratiques dans le domaine profane, professionnel et civique. La foi ne semble pas alimenter en eux le sens des responsabilités sociales et politiques. Leur évangile n'est pas social, leur religion n'est pas institutionnelle, leur pensée religieuse n'est pas unitaire ; mais persiste en eux la conviction que les valeurs religieuses font obligatoirement partie d'une philosophie de la vie. Malgré la portée et le rôle limités qu'ils reconnaissent à leur foi, ils professent une certaine fidélité, une sympathie nostalgique à tout le moins, envers l'idéal judéo-chrétien accepté comme *credo* ou simple système culturel.

Telle est la physionomie religieuse des étudiants américains qui ressort de l'exploration des sociologues. Nul groupe d'étudiants, sans doute, n'a suscité une

telle abondance de monographies et d'enquêtes. Un matériel considérable a été accumulé, dont la valeur est indéniable pour la psycho-sociologie religieuse. Mais un examen en survol de cette littérature nous indique, en même temps que la richesse de la documentation, un certain nombre de limitations et d'avenues restées inexplorées.

2. — L'observateur aura noté, d'abord, le caractère parcellaire et fragmentaire de la plupart de ces études. Les groupes examinés sont d'ordinaire restreints et bien localisés. Ce sont fréquemment de modestes contingents d'étudiants formant l'auditoire d'un professeur engagé dans une recherche isolée. Peu d'enquêtes ont embrassé une population large, englobant des étudiants de plusieurs universités ou de plusieurs secteurs représentatifs de l'ensemble. Ce n'est donc qu'à travers des renseignements partiels qu'on entrevoit actuellement les traits de l'ensemble. L'enquête entreprise par l'Université Cornell aura été l'une des premières tentatives pour élargir les cadres de la recherche.

Une limitation plus sérieuse provient du fait que ces études font trop souvent abstraction du contexte socio-économique dans lequel vivent les étudiants. On se contente d'enregistrer des déclarations actuelles à propos des attitudes, des opinions, des croyances, et on met ces réponses en corrélation avec des facteurs considérés comme des variables isolées, par exemple, l'origine ethnique, l'occupation du père, la dénomination religieuse à laquelle l'étudiant appartient. Presque jamais, il n'est question du status socio-économique véritable, de l'identification à telle couche sociale, par exemple, au milieu ouvrier ou aux classes moyennes. Or, l'on possède déjà certains indices qui font soupçonner l'impact, même aux Etats-Unis, des structures socio-économiques sur les modes de participation religieuse. Deux exemples le font saisir : dans un groupe d'étudiants catholiques, une enquête a trouvé que les étudiants les mieux instruits religieusement sont ceux qui proviennent des « classes moyennes » (Schommer). A l'inverse, dans un groupe d'étudiants fréquentant des universités non-confessionnelles, ce sont les élèves provenant des familles les plus pauvres qui ont tendance à être plus religieux (Goldsen, p. 229). Au seul énoncé de ces problèmes, on devine le vaste champ qui reste inexploré dans les enquêtes actuelles. C'est toute la question des identifications sociales et religieuses qui demanderait à être prospectée méthodiquement.

3. — Le pluralisme religieux des milieux américains semblerait propice aux études comparatives, aux confrontations systématiques entre les étudiants de religion, d'origine ethnique, de régions diverses. Or, malgré l'abondance du matériel qui a été accumulé au cours des années, l'on dispose de peu d'études méthodiques sur le plan proprement comparatif. On ne distingue encore que confusément les traits des étudiants catholiques, des étudiants juifs, des étudiants protestants d'obédiences diverses. Il serait souhaitable que les Églises elles-mêmes s'intéressent à de sérieuses enquêtes sur les étudiants de leur propre confession, qu'elles examinent le comportement religieux de leurs sujets, soit dans les universités confessionnelles, soit dans les universités neutres. Et, par delà l'examen des fidélités ou des désaffections spirituelles, il faudrait s'enquérir avec soin des relations qui prévalent entre la foi personnelle des étudiants et leur maturation culturelle. Ce dernier point n'a que rarement été soulevé dans les enquêtes ; il semble pourtant capital à connaître du point de vue du pasteur comme de l'éducateur (cf. Hoult et Peckham). Il ne s'agit pas seulement d'observer les attitudes religieuses en elles-mêmes, mais plutôt d'en percevoir le progrès, la maturation ou la régression dans la formation intellectuelle de l'étudiant, examinant surtout le rôle des croyances et des normes religieuses dans la synthèse personnelle que le jeune élabore durant sa formation universitaire.

4. — Pour ce qui est de l'aspect méthodologique, ces enquêtes manifestent beaucoup d'originalité et de souplesse dans les techniques employées. De nouvelles échelles d'attitudes, des inventaires, des tests nouveaux sont venus s'ajouter à l'arsenal des méthodes sociologiques usuelles. Plusieurs de ces instruments demanderaient encore plus de raffinement sans doute ; mais ce qui apparaît désirable par dessus tout, c'est une systématisation plus rigoureuse de l'appareil conceptuel. Il n'est pas facile de forger les concepts dont le psycho-sociologue a besoin dans ses enquêtes religieuses. Celui-ci ne peut se contenter d'approximations ou de termes équivoques. Trop souvent on rencontre, sans plus de précision, des concepts fuyants et inconsistants comme ceux-ci, par exemple, l'*intérêt religieux*, les *préférences religieuses*, la *religiosité*, le *radicalisme*, la *tolérance doctrinale*, etc. Il n'est pas rare que les mêmes concepts soient utilisés auprès de populations religieuses fort différentes, pour qui le sens n'est pas identique. Au nom de quelle norme, par exemple, appréciera-t-on l'*orthodoxie*, le *radicalisme* ou le *libéralisme* religieux d'un groupe comprenant à la fois des protestants, des catholiques et des juifs ?

Nulle solution n'est possible, croyons-nous, à moins que le sociologue ne s'informe auprès de chaque catégorie de croyants de la signification exacte des divers vocabulaires religieux. Les concepts d'Eglise, de communauté, de foi, d'affiliation, d'appartenance, de pratique religieuse, revêtent des significations multiples selon les corps religieux ou les orientations spirituelles. Ces termes n'ont pas un sens univoque quand on passe d'une dénomination religieuse à une autre. L'idéal serait qu'il y ait collaboration entre le sociologue et le théologien au stade préliminaire de la recherche, quand s'élabore l'hypothèse de travail et la première conceptualisation des phénomènes religieux à étudier. L'information théologique du sociologue s'avérera indispensable surtout lorsqu'il s'agira d'explorer les attitudes *spécifiques* de telle dénomination religieuse.

Des recherches empiriques et théoriques seront également nécessaires afin de mettre au point des concepts opérationnels qui permettront d'élargir le champ des recherches socio-religieuses. On a besoin de moyens d'analyse plus sensibles que ceux que l'on possède actuellement pour détecter toute une gamme d'attitudes religieuses difficiles à percevoir et à enregistrer. Il existe des formes de religiosité, des conceptions de Dieu, des croyances diffuses, que d'aucuns considéreraient comme de simples survivances ou des dégradations du spirituel, mais que le psycho-sociologue ne peut négliger, car ces attitudes influent sur les comportements. Nous songeons à certaines sectes, à certains mouvements religieux, à certaines croyances populaires encore mal étudiés par les sociologues. Ce qu'il faut, en somme, à la sociologie religieuse, c'est un appareil conceptuel et des moyens d'analyse qui lui permettent de saisir les phénomènes religieux dans leur spécificité comme dans toute l'étendue de leurs manifestations.

Hervé Carrier.
Université Grégorienne (Rome).

BIBLIOGRAPHIE *

ALLINSMITH W. et B., « Religious affiliation and politico-economic attitude : a study of eight major U.S. religious groups », *Public Opinion Quarterly*, 12 (1948), 377-389. (Analyse de 6 sondages d'opinions à l'échelle nationale dans lesquels étaient considérés le revenu, l'occupation, le degré d'instruction et l'appartenance religieuse).

ALLPORT G.W. et J.M. GILLESPIE, J. YOUNG, « The religion of the post-war college student », *Journal of Psychology*, 25 (1948), 3-33 ; la substance de l'article est reproduite dans G.W. ALLPORT, *The individual and his religion*. New York, Macmillan, 1950, pp. 36-41. (Groupe étudié : 414 étudiants de l'Université Harvard, et 86 étudiants de Radcliffe College).

BROWN D.G. et LOWE W.L., « Religious beliefs and personality characteristics of college students », *Journal of Social Psychology*, 33 (1951), 103-129. (Enquête auprès de 887 étudiants, garçons et filles, de l'Université de Denver, dont 622 protestants, 122 catholiques, 68 juifs, et quelques autres).

BLUM B.S. et MANN J.H., « The effect of religious membership on religious prejudice ». *Journal of Social Psychology*, 52 (1960), 97-101. (Groupe étudié : 125 étudiants des deux sexes de New York University, dont 67 juifs, 31 catholiques, 27 protestants).

BYRNE J.T., *A study of student problems in catholic men's colleges*. Washington, Catholic University of America Press, 1957. (Echantillon de 1.063 étudiants choisis dans 8 collèges situés à l'ouest, au centre et à l'est des U.S.A.).

CARLSON H.B., « Attitudes of undergraduate students », *Journal of Social Psychology*, 5 (1934), 202-212. (Groupe étudié : 215 étudiants, institution non spécifiée).

CHAVE E.J. et L.L. THURSTONE, *Scale for the measurement of attitude toward God*. Chicago, University of Chicago Press, 1931.

DEUTSCHER I. et MONTAGUE A., « Professional education and conflicting value systems : the role of religious schools in the educational aspirations of nursing students », *Social Forces*, 35 (1956), 126-131. (Groupe étudié : 181 étudiantes-infirmières choisies dans 2 institutions catholiques et dans 2 institutions protestantes).

EISTER A.W., « Some aspects of institutional behavior with respect to Churches », *American Sociological Review*, 17 (1952), 64-69. (Groupe étudié : 257 étudiants de la Southern Methodist University).

EMME E.E., « Modification and origin of certain beliefs in superstition among 96 college students », *Journal of Psychology*, 10 (1940), 279-291. (Groupe étudié : 96 étudiants des deux sexes, institution non indiquée).

EMME E.E., « Supplementary study of superstitious belief among college students », *Journal of Psychology*, 12 (1941), 183-184. (Reprise de l'enquête précédente après un an).

ESPY R.H.E., *The religion of college teachers : the beliefs, practices, and religious preparation of faculty members in Church-related colleges*. New York, Association Press, 1951. (Enquête auprès de 440 professeurs rattachés à 73 collèges universitaires de diverses dénominations protestantes).

EVANS R.I., « Personal values as factors in anti-semitism », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 47 (1952), 749-756. (Groupe étudié : 169 étudiants de Michigan State University).

FERGUSON I.W., « Primary social attitudes », *Journal of Psychology*, 8 (1939), 212-223. (Groupe étudié : 185 étudiants de l'Université Stanford).

FERGUSON I.W., « The measurement of primary social attitudes », *Journal of Psychology*, 10 (1940), 199-205. (Groupe étudié : 1.252 étudiants de l'Université du Connecticut).

FERGUSON I.W., « The stability of the primary social attitudes : Religionism and Humanitarianism », *Journal of Psychology*, 12 (1941), 283-288. (Groupe étudié : 178 étudiants de l'Université du Connecticut).

(*) Nous indiquons après chaque référence la composition du groupe ayant fait l'objet de l'enquête.

FERGUSON I.W., « A revision of the primary social attitude scales », *Journal of Psychology*, 17 (1944), 229-241. (Groupe étudié : 643 étudiants de l'Université du Connecticut).

FERGUSON I.W., « The sociological validity of primary social attitude scale no. 1 : Religionism », *Journal of Social Psychology*, 23 (1946), 197-204. (Groupe étudié : 170 étudiants de l'Université du Connecticut).

GARRISON K.C., « Worldminded attitudes of college students in a Southern University », *Journal of Social Psychology*, 54 (1961), 147-153. (Groupe étudié : 81 étudiantes originaires de l'Etat de Georgie comparées à une population de 301 étudiants d'origine diverse fréquentant l'Université de Georgie ; parmi ces étudiants, tous protestants, les Baptistes (89) sont ceux dont l'attitude internationale est la moins favorable).

GILLILAND A.R., « The attitude of college students toward God and the Church », *Journal of Social Psychology*, 11 (1940), 11-18. (Groupe étudié : 349 étudiants de l'Université Northwestern).

GILLILAND A.R., « Changes in religious beliefs of college students », *Journal of Social Psychology*, 37 (1953), 113-116. (Plusieurs test soumis à 156, puis 180, puis 284 étudiants de l'Université Northwestern).

GINZBERG E. (ed.), *Values and ideals of American youth*, New York, Columbia University Press, 1961. (Une vingtaine d'essais par des éducateurs, des psychologues, des sociologues, des théologiens, sur la formation religieuse de la jeunesse).

GLICK P.C. et K. YOUNG, « Justifications for religious attitudes and habits », *Journal of Social Psychology*, 17 (1943), 45-68. (Interviews auprès de 63 étudiantes protestantes de l'Université du Wisconsin).

GOLDSEN R.K. et M. ROSENBERG, R.M. WILLIAMS, E.A. SUCHMAN, *What college students think*. New York, D. Van Nostrand Co., 1960. (Enquête faite en collaboration, auprès de 2.975 étudiants dans 11 universités non-confessionnelles, et parmi lesquels il y avait 1.793 protestants, 368 catholiques, 429 juifs, 385 autres ou non classés).

GOODNOW R.E. et R. TAGIURI, « Religious ethnocentrism and its recognition among adolescent boys », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 47 (1952), 316-320. (Groupe étudié : 634 étudiants de High School, dont 495 protestants, 81 catholiques, 58 juifs).

HEATH C.W., *What people are : a study of normal young men*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945. (Groupe étudié : 268 étudiants de l'Université Harvard).

HOEY Sr. A. Fr., *A comparative study of the problems and guidance resources of Catholic college women*. Washington, The Catholic University of America, 1957. (Groupe étudié : 1.056 étudiantes de collèges catholiques et 455 étudiantes appartenant aux Newman Clubs dans des Universités non catholiques).

HOULT T.F. et C.W. PECKHAM, « Religion as a cultural factor in one aspect of the personality of selected college students », *Journal of Educational Sociology*, 31 (1957), 75-81. (Groupe étudié : 279 étudiants de l'Indiana Central College dirigé par l'Evangelical United Brethren Church).

HOWELLS T.H., « A comparative study of those who accept as against those who reject religious authority », *University of Iowa Studies in Character*, vol. II (1928), 1-80. (Enquête sur le conservatisme et le radicalisme de 542 étudiants de l'Université de Iowa).

IISAGER H., « Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes », *Journal of Social Psychology*, 29 (1949), 253-265. (Groupe étudié : 76 étudiants de l'International Peoples College, à Helsinger).

JACOB Ph. E., *Changing values in colleges : an exploratory study of the impact of college teaching*. New York, Harper, 1957. (Inventaire de 354 études antérieures pour découvrir l'influence que l'enseignement des sciences sociales exerce sur les valeurs de l'étudiant américain).

KANIN E.J., « Value conflicts in Catholic device-contraceptive usage », *Social Forces*, 35 (1957), 238-243. (Enquête auprès de 50 couples catholiques, constituant un échantillon des époux catholiques en résidence à l'Université d'Indiana).

KATZ D. et F.H. ALLPORT, *Students' Attitudes : A report of the Syracuse University reaction study*. New York, The Craftsman Press, 1931. (L'une des premières études de psychologie sociale sur les attitudes des étudiants).

KELLEY H.H., « Salience of membership and resistance to change of group-anchored attitudes », *Human Relations*, 8 (1955), 275-289. (Groupe étudié : 207 élèves de High School et 247 étudiants d'université appartenant à diverses confessions religieuses).

LAWSON E.D. et R. STAGNER, « The Ferguson religionism scale : a study in validation », *Journal of Social Psychology*, 39 (1954), 245-256. (Groupe d'étudiants de l'Université de l'Illinois).

LEHMAN H.C. et P.A. WITTY, « Sex differences in credulity », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 23 (1928), 356-368. (Groupe étudié : 6.000 élèves des deux sexes, âgés de 8 à 22 ans).

LE SOURD M.H., *The University work of the United Lutheran Church in America : a study of the work among Lutheran students at non-Lutheran institutions*. New York, Teachers College, Columbia University, 1929.

LEVINSON B.M., « The problems of Jewish religious youth », *Genetic Psychology Monographs*, 60 (1959), 309-348. (Groupe étudié : 220 étudiants juifs orthodoxes de Yeshiva University, New York).

MARY AQUINICE Sr., « The values of Catholic college students : a preliminary report on a study in value change », Communication présentée à l'*American Catholic Sociological Society*, St. Louis, Missouri, 29 août 1961. (Test présenté aux 206 élèves commençantes et aux finissantes de Rosary College, près Chicago).

MULL M.K., « A comparison of religious thinking of freshmen and seniors in a liberal arts college », *Journal of Social Psychology*, 26 (1947), 121-123. (Groupe étudié : 142 étudiants en résidence à un collège non-confessionnel).

MURRAY H.A., *Exploration de la personnalité : Etude clinique et expérimentale de cinquante sujets d'âge correspondant à celui des études universitaires*. Trad. de l'anglais par A. Ombredane et N. Chevalier, 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

MCKENNA Sr. Helen Veronica, « Religious attitudes and personnality traits », *Journal of Social Psychology*, 54 (1961), 379-388. (Groupe étudié : 400 étudiantes catholiques, réparties en 15 collèges catholiques et en 12 institutions non-confessionnelles ; hypothèse ici confirmée : les étudiantes catholiques n'ayant jamais fréquenté une école catholique présentent moins de maturité religieuse que les élèves provenant d'institutions catholiques, compte tenu des autres facteurs, familial, personnel, socio-économique, etc.).

MCKINNEY R.I., *Religion in higher education among Negroes*. New Haven, Yale University Press, 1945. (Enquête sur la situation religieuse des étudiants Noirs ; 42 institutions ont répondu, 16 collèges ont été visités ; 1.345 étudiants ont rempli le questionnaire).

MCLEAN M.D., *Inventory of social and religious concepts*. American Council on Education, 1954. (Questionnaire utilisé en plusieurs collèges depuis 1940).

NATHAN M., *The attitude of the Jewish student in the colleges and universities toward his religion*. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1932. (Enquête auprès de 1.500 étudiants juifs, dont 437 filles, inscrits dans 57 collèges ou universités).

NELSON E., *Radicalism-conservatism in student attitudes*. Psychological Review Company, Ohio State University, 1938.

NELSON E.N.P., « Patterns of religious attitude shifts from college to fourteen years later », *Psychological Monographs*, 70 (1956), n. 17, pp. 1-15. (Enquête en 1950 auprès de 1.200 étudiants protestants parmi 3.749 qui avaient déjà répondu à une enquête similaire en 1936).

NIMKOFF M.F. et A.L. WOOD, « Effect of majority patterns on the religious behavior of a minority group », *Sociology and Social Research*, 30 (1946), 282-289. (Groupe étudié : 154 étudiants catholiques résidant dans un collège protestant).

NOWLAN E.H., S.J., « Le portrait du catholique à partir de tests d'attitudes », *Lumen Vitae*, 12 (1957), 284-296. (Revue de la littérature psycho-sociale où il est question explicitement des catholiques).

O'REILLY C.T. et E.J., « Religious beliefs of catholic college students and their attitudes toward minorities », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 49 (1954), 378-380. (Groupe étudié : 92 étudiants et 120 étudiantes dans deux institutions catholiques du sud des U.S.A.).

PROTHRO E.T. et J.A. JENSEN, « Interrelations of religious and ethnic attitudes in selected Southern populations », *Journal of Social Psychology*, 32 (1950), 45-49. (Groupe étudié : 652 étudiants en 6 collèges du sud des U.S.A.).

SALISBURY W.S., « Faith, ritualism, charismatic leadership and religious behavior », *Social Forces*, 34 (1956), 241-245. (Groupe étudié : 1.008 étudiants protestants, catholiques, juifs, de deux collèges).

SALISBURY W.S., *Religion and the college student*. The Research Foundation, State University of New York, 1957. (Basé sur les réponses de 1.675 étudiants dans 10 collèges pédagogiques de l'Etat de New York).

SCHOMMER C.O., S.J., et L.D. RACHIELE, J. KOSA, « Socio-economic background and religious knowledge of Catholic college students », *American Catholic Sociological Review*, 21 (1960), 229-237. (Groupe étudié : 362 étudiants et 164 étudiantes fréquentant un collège catholique).

SEIDLER M.B. et M.J. RAVITZ, « A Jewish peer group », *American Journal of Sociology*, 61 (1955), 11-15. (Monographie portant sur un groupe de dix amis juifs qui se connaissent depuis 17 ans, — âge moyen en 1955 : 31 ans).

SHEDD P.C., *Two centuries of student Christian movements, their origin and intercollegiate life.* New York, Association Press, 1934.

SHINN A.H., *A study of social living in Catholic women's colleges in the United States.* Washington, The Catholic University of America Press, 1959. (Enquête auprès de 84 collèges catholiques féminins pour connaître leurs services, leurs activités sociales et para-scolaires).

SKAGGS E.B., « Sex differences in moral attitudes », *Journal of Social Psychology*, 11 (1940), 3-10. (Jugement moral porté par 416 étudiants de Détroit sur 20 types d'actions).

SPOERL D.T., « Some aspects of prejudice as affected by religion and education », *Journal of Social Fsychology*, 33 (1951), 69-76. (Groupe étudié : 926 étudiants de l'American International College, dont 468 catholiques, 302 protestants, 156 juifs).

SPOERL D.T., « The values of the post-war college student », *Journal of Social Psychology*, 35 (1952), 217-225. (Groupe étudié : 1.328 étudiants de l'American International College, en 1947, 1948, 1949).

TAYLOR M.J., « Changing conceptions of the role of the Bible in the curriculum of American Protestant religious education, 1903-1953, as reflected in certain selected periodical literature », Ann Arbor, University Microfilms, 1954.

TELFORD C.W., « A study of religious attitudes », *Journal of Social Psychology*, 31 (1950), 217-230. (Groupe étudié : 931 étudiants de l'Université d'Utah, dont 698 Mormons, 109 protestants, 42 catholiques, 82 non-affiliés).

TUTTLE H.S., « Aims of courses in religion », *Journal of Social Psychology*, 31 (1950), 305-309. (Enquête auprès de 300 administrateurs de collèges sur les programmes de formation sociale et religieuse dans leurs institutions).

VERNON P.E. et G.W. ALLPORT, « A test for personal values », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 26 (1931), 231-248. Cf. Allport-Vernon-Lindzey, *Manual : Study of Values.* Boston, Houghton Mifflin Co., 1960.

WALTER E.A. (ed.), *Religion and the State University.* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1958. (Une vingtaine d'études par des éducateurs sur la religion dans les universités d'Etat).

WOODRUFF A.D., « Personal values and religious background », *Journal of Social Psychology*, 22 (1945), 141-147. (Groupes étudiés : 314 sujets de diverses dénominations, la plupart étudiants).

ZIMMERMAN F.K., « Religion a conservative social force », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 28 (1934), 473-474. (Groupe d'étudiants de l'Université de South Dakota).

LES ATTITUDES DES ÉTUDIANTS VARSOVIENS ENVERS LA RELIGION

LA Chaire de Sociologie à l'Université de Varsovie, a fait, en 1958, une enquête, sur la conception du monde des étudiants de Varsovie (1). En abordant cette recherche nous devions poser que nous ne connaissions rien de la jeunesse polonaise actuelle. L'équipe de chercheurs avait devant soi une tâche difficile. Elle devait surtout tenir compte du danger créé par les termes imprécis, dont on se sert habituellement, pour caractériser en bref les principes des conceptions du monde. En outre, on devait faire abstraction de toute thèse formulée *a priori*.

Il s'ensuivit de nombreuses conversations (sans questionnaire établi) avec des étudiants sur leurs intérêts, leurs conceptions et leurs valeurs. Ces éléments ont permis de sélectionner certains problèmes, en vue de recherches ultérieures sur ceux d'entre eux qui présentent le plus grand intérêt en milieu étudiant. Ils

(1) L'enquête a été préparée par une équipe comprenant : Z. JOZEFOWICZ, S. NOWAK, A. PAWELCZYNSKA. On s'est servi d'un échantillonnage représentatif de 733 étudiants tirés au sort parmi des listes fournies par les écoles supérieures de Varsovie. Parmi les 452 étudiants et les 281 étudiantes, les âges se répartissaient ainsi :

30 ans et plus	15
28-30	32
24-27	68
23	65
22	108
21	109
20	132
19	99
18	76
moins de 18 ans	38
non réponse	1
	733

L'enquête a été précédée par des recherches préliminaires, qui ont permis de classer les réponses par catégories.

Les articles suivants exposent les principes conducteurs des recherches et l'ensemble des problèmes envisagés :

A. PAWELCZYNSKA, S. NOWAK, « Les attitudes idéologiques des étudiants de Varsovie », *Esprit*, n° 11, 1958.

S. NOWAK, « Factors dermining egalitarianism of Warsaw students », *American Sociological Revew*, 1960. — « Les étudiants, mythes et réalités », *Frzeglad Kulturalny*, juillet 1958.

Z. JOZEFOWICZ, S. NOWAK, A. PAWELCZYNSKA, « Concepts sociaux et tendances sociales », *Nowa Kultura* (Nouvelle culture).

ont servi aussi à dresser les réponses par catégories. En même temps, les réponses obtenues au cours de l'enquête ont donné la possibilité à ses auteurs d'approfondir par l'analyse statistique quelques indications remarquables. Elles ont en outre permis de mettre en formule quelques hypothèses.

L'article que voici ne considère qu'une partie des recherches sur le vaste problème de la conception du monde. Dans leur projet initial, les auteurs de l'enquête avaient l'intention de se borner à une répartition schématique entre croyants et non-croyants, qui, par la suite — d'après les réponses à d'autres questions — devait être l'objet d'analyse et d'interprétation. Mais il s'avéra, dans les conversations préliminaires, que les étudiants présentaient leur opinion sur la religion avec une précision remarquable. Aussi a-t-on été amené à employer dans l'enquête des critères plus différenciés, qui font place à la foi, à sa ferveur et à l'attitude envers la pratique religieuse.

On a posé aussi le problème du dynamisme des opinions et des attitudes, et, introduit des questions qui permettent de constater quelles sont les fonctions éthiques et sociales de la religion dans le milieu estudiantin. L'enquête, en sa totalité, permet de formuler des hypothèses générales sur les tendances des attitudes catholiques en transformation dans le milieu en question, ainsi que sur le développement de la sécularisation.

I. — LES ATTITUDES ENVERS LA RELIGION ET LEUR DYNAMISME

1) Les attitudes envers la religion.

Les résultats de l'enquête permettent d'abord de constater comment les étudiants interrogés présentent leurs attitudes envers la religion.

On s'est ensuite demandé s'il existe, dans le milieu étudiant, et dans quelle proportion, une tendance à l'apostolat en matière de religion (que ce dernier soit pour ou contre la foi), ou bien, si la question de l'attitude religieuse reste du domaine des questions privées, ne dépendant que du choix individuel, et se trouve écartée du contrôle social.

Mais nous avons aussi cherché à saisir, dans l'enquête, quelle place la religion occupe parmi les autres valeurs. Il nous a paru que le questionnaire retenu apportait des éléments de connaissance pour cette analyse.

Les données numériques présentées dans ces trois tableaux permettent de formuler quelques remarques. Tout d'abord constatons que, dans le milieu étudiant, prévalent les « croyants » (69%). En même temps on voit une tendance nette à choisir des attitudes modérées. Les opinions extrêmes, tant parmi les croyants que parmi les incroyants, sont peu nombreuses. De plus la majorité du groupe pense que la religion est affaire privée, non subordonnée au contrôle social. Un fait surprend selon ces données (où s'affirme la modération dans les attitudes religieuses) : le nombre relativement grand des étudiants qui considèrent comme un devoir d'exposer sa vie pour défendre la religion. On pourrait en tirer la conclusion que les étudiants varsoviens ont une grande ferveur religieuse. Il semble pourtant qu'il faille examiner ce problème en liaison avec celui des valeurs estimées par la jeunesse universitaire. Nous pourrions constater alors, que, parmi les valeurs sociales reconnues par la jeunesse, la religion s'est trouvée parmi les dernières, devancée de loin par les valeurs telles que la vie humaine, la famille, la patrie.

Il est important de se demander aussi jusqu'à quel point ces données valent

Tableau 1

Question : « De laquelle de ces catégories ton attitude envers la religion se rapproche-t-elle le plus ? ».

N.B. — Les catégories 5 et 6 ne se sont pas différenciées en ce qui concerne la pratique religieuse. On peut supposer que parmi les répondants les non-pratiquants dominent.

Catégories	Nombres absolus	Pourcentages
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants	63	8,6
2. Croyants et systématiquement pratiquants	144	19,3
3. Croyants, mais irrégulièrement pratiquants	229	31,2
4. Croyants, mais non pratiquants	71	9,7
5. S'intéressant aux problèmes de la religion mais n'ayant d'opinion arrêtée, c'est-à-dire agnostiques	54	7,4
6. Sans intérêt pour la religion ni opinion arrêtée sur ce sujet	17	2,3
7. Incroyants, mais pratiquants parfois par égard pour l'entourage	41	5,6
8. Incroyants et non-pratiquants	90	12,3
9. Adversaires déclarés de la religion	23	3,1
Sans réponse	1	0,2
Total	733	100

pour tout le milieu étudiant, ou, si elles ne caractérisent que des groupes déterminés, remarquables par leurs conceptions religieuses.

On vérifie que la valeur attachée à la religion comme digne du prix de la vie caractérise les personnes systématiquement pratiquantes, mais on voit aussi que la tendance à répandre ses propres opinions sur la religion se trouve surtout parmi les adversaires de la religion, et seulement à un bien moindre degré parmi les personnes profondément croyantes et systématiquement pratiquantes.

Tableau 2

Question : « Considères-tu que tes opinions en matière religieuse... ».

Types de réponses	Nombre absolu	Pourcentage
« Sont une affaire privée, et que les idées des autres sont sans importance pour toi ? »	415	56,7
« Sont une affaire privée, mais que tu souhaites que les idées des autres leur ressemblent ? »	175	23,9
« Aurais-tu tendance à répandre tes opinions mais sans vouloir recourir à quelque pression que ce soit ? »	135	18,4
« Aurais-tu tendance à répandre tes opinions en employant même quelque pression ? »	4	0,5
Sans réponse	4	0,5
Total	733	100

Tableau 3

Question : « Trouves-tu qu'il faille risquer sa vie pour défendre... ».

	Oui		Non		Sans réponse		Nombre total d'interrogés
	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	
La vie humaine ?	645	87,9	77	10,6	11	1,5	733
La vérité ?	466	63,5	248	33,9	19	2,6	—
La dignité humaine ?	535	73,2	171	23,2	27	3,6	—
La famille ?	603	82,2	108	14,8	22	3,0	—
La religion ?	306	41,7	381	52,0	46	6,3	—
La patrie ?	592	80,7	123	16,8	18	2,5	—
Les amis ?	470	64,1	225	30,7	38	5,2	—
Les idées sociales ?	234	31,9	465	63,5	34	4,6	—

Tableau 4 (2)

Correspondance entre la tendance à répandre ses opinions et la conviction obligeant à risquer sa vie pour la religion, d'une part, les attitudes religieuses globales d'autre part.

Attitudes religieuses	Personnes enclines à répandre leurs opinions		Sans réponse		Personnes estimant qu'il faut risquer sa vie pour défendre la religion		Sans réponse	
	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants. . .	23	35,3			55	87,8	2	4,1
2. Croyants et systématiquement pratiquants	34	23,5	1	0,7	120	83,4	39	27,0
3. Croyants mais irrégulièrement pratiquants	23	10,5	1	0,4	109	47,6	47	20,5
4. Croyants mais non pratiquants	5	7,0			8	10,7	3	4,2
5. S'intéressant aux problèmes de la religion, mais n'ayant pas une opinion arrêtée, c'est-à-dire agnostiques.	2	3,6	1	0,2	9	16,5	4	7,4
6. Sans intérêt pour la religion et sans opinion en cette matière .					1	5,8		
7. Incroyants mais parfois pratiquants par égard pour l'entourage	8	21,9	1	0,2	3	6,9	1	2,4
8. Incroyants et non-pratiquants	25	27,7			1	1,1	2	2,2
9. Adversaires déclarés de la religion	15	73,9					2	8,6

(2) Les pourcentages indiqués sont calculés pour chaque catégorie indiquée en haut, par rapport à l'effectif de chaque type d'attitude indiqué en marge (cf. tableau 1). Les réponses négatives n'ont pas été indiquées, pouvant être déduites immédiatement des réponses positives et des sans réponses.

2) Concomitants externes des opinions sur la religion.

Tableau 5 (3)

Correspondance de la religiosité avec le sexe et le type d'études. (Nombres et proportions de « croyants » dans chacun des sous-groupes).

Sexe	Humanités		Etudes techniques		Sciences « exactes »		Total		Interrogés
	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	Nombres
Hommes	45	51	71	142	70	79	64	272	452
Femmes	67	65	87	40	84	103	76	208	281
Total	54	116	73	182	82	182	69	480	733

Tableau 6

Correspondance de la religiosité avec la provenance sociale et le type d'études. (Nombre et proportion des croyants dans chacun des sous-groupes) (4).

Milieu social des parents	Humanités		Etudes techniques		Sciences exactes	
	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus
Intelligentsia après études supérieures.	48	12	66	23	75,0	21
Intelligentsia après études de degré moyen.	56	28	80	53	78	41
Ouvriers.....	48	17	69	30	90	26
Artisans	75	16	77	17	65	14
Paysans	48	17	81	31	76	41

(3) Les étudiants en *Humanités* sont issus des sections littéraires, juridiques et économiques de l'Université de Varsovie et des Ecoles des Affaires étrangères, de Pédagogie, de la Planification et des Statistiques, des Académies des Beaux Arts, d'Art dramatique et de Musique, enfin de la section d'Architecture de l'Ecole Polytechnique ; les étudiants en *Etudes Techniques*, de l'Ecole Polytechnique, sauf l'Architecture ; ceux en *Sciences exactes*, de l'Ecole d'Agriculture, et des sections de Biologie, Chimie, Géologie, Mathématiques et Physique de l'Université de Varsovie.

(4) Les totaux des nombres dans les colonnes sont assez sensiblement différents de ceux du tableau précédent, les réponses concernant le milieu social des parents n'ayant pas pu être toutes exploitées.

Les données ci-dessus confirment le fait bien connu que la religiosité est plus grande chez les femmes que chez les hommes. Mais elle est aussi plus grande parmi les techniciens et les représentants des sciences « exactes » que parmi les représentants des « humanités ». Cependant le pourcentage des croyants chez les femmes qui étudient les sciences « exactes » et les techniques est presque deux fois plus grand que celui des hommes qui font leurs « humanités », en sorte qu'il atteint pratiquement celui des croyants chez les hommes « scientifiques » ou « techniciens ».

On remarquera que, d'une part, dans l'ensemble, les étudiants en humanités présentent une plus faible proportion de « croyants » que les autres, d'autre part que cette différence semble affecter davantage (compte tenu de la petitesse des chiffres en jeu) les ouvriers et les paysans. On peut supposer que les humanités attirent davantage la partie de la jeunesse la plus déracinée idéologiquement de son milieu traditionnel, ce qui donnerait aux croyances religieuses un caractère sélectif en l'occurence. Mais on peut aussi compter avec l'influence propre de chaque type d'étude, ce sur quoi nous reviendrons.

3) Dynamique des attitudes envers la religion.

L'observation de la société polonaise et des changements qui s'opèrent en elle, autorise à formuler l'hypothèse qu'un lent processus de sécularisation se produit en Pologne. Il serait important d'analyser de façon précise l'intensité de ce processus et d'observer quels facteurs le précipiteraient ou le retarderaient. Tout en enquêtant auprès des étudiants au sujet de leurs opinions actuelles sur la religion, on les a questionnés sur celles d'il y a quelques années. Bien que cette analyse soit rétrospective et de valeur limitée, il semble qu'elle puisse servir de base à certaines conclusions.

Dans la période des quatre dernières années on observe des changements importants dans les attitudes religieuses de ces étudiants. Les croyants et pratiquants systématiques ont évolué, pendant ce temps, surtout au profit de la catégorie des pratiquants irréguliers ainsi qu'à celui de toutes les autres catégories, celle des adversaires déclarés de la religion exceptée.

Dans cette période relativement brève, presque la moitié des jeunes interrogés a révisé ses attitudes religieuses surtout parmi les adversaires déclarés de la religion, ainsi que chez les incroyants pratiquant seulement par égard pour l'entourage. Par contre nous constatons la plus grande stabilité de conviction chez les incroyants et non-pratiquants et, en second lieu, chez les croyants pratiquant irrégulièrement.

Il faut encore réfléchir sur la profondeur de ces changements. Avons-nous affaire à une révision fondamentale de la conception du monde ou seulement à une modification d'intensité du lien religieux ? Il s'avère que le processus discuté intéresse surtout des transformations peu importantes. Les principales atteignent des personnes de catégories voisines. L'accroissement ou la baisse de ferveur religieuse se poursuivent donc de façon plutôt lente. On constate seulement des cas sporadiques de révision fondamentale de la conception du monde, ils ont fait faire un bond aux groupes extrêmes. C'est en considération du problème d'ensemble de la laïcisation, posé dans cet article, qu'il importe d'examiner quel caractère revêt le dynamisme de ce processus.

On constate une stabilité plus grande chez les incroyants et les agnostiques, tandis que la catégorie la plus sujette à décomposition se révèle être celle des croyants-systématiquement pratiquants. Le mouvement vers l'athéisme s'observe surtout parmi les pratiquants irréguliers. Le mouvement contraire, vers la catégorie des croyants, est très faible.

Tableau 7

Attitudes envers la religion il y a quatre ans et attitudes actuelles.

Attitudes	1 Passées	2 Actuelles	Personnes qui n'ont pas changé (% dans chaque catégorie de la colonne 2)
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants	12,1	8,6	55,0
2. Croyants et systématiquement pratiquants	31,8	19,3	51,5
3. Croyants mais irrégulièrement pratiquants	24,2	31,2	59,6
4. Croyants mais non pratiquants	8,2	9,7	46,1
5. Agnostiques	4,3	7,4	45,1
6. Sans intérêt pour la religion et sans opinion	0,5	2,3	50,0
7. Incroyants mais pratiquant parfois	5,8	5,6	35,7
8. Incroyants et non pratiquants	7,3	12,3	77,3
9. Adversaires déclarés de la religion	3,5	3,1	34,6
10. Sans réponse	2,3	0,02	
Total	100	100	

Il s'avère, que selon le sexe, les transformations prennent une allure peu différente. Mais, l'athéisme des hommes semble d'une stabilité plus grande que celui des femmes. Il se peut que les femmes marquent moins d'indépendance intellectuelle, il se peut aussi qu'elles se laissent influencer davantage par leur milieu actuel.

Le tableau 8 accuse une faible dépendance de la dynamique des attitudes envers la religion par rapport à la provenance sociale.

Tableau 8

Dynamique des attitudes envers la religion envisagée selon le sexe (5).

Attitudes passées	Attitudes actuelles						Total	
	Croyants et systématiquement pratiquants		Croyants et pratiquants irréguliers ou non pratiquants		Incroyants			
	I		II		III			
	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%
Femmes :								
I	87	58,8	53	35,8	8	5,4	148	100
II	2	2,3	62	73,8	20	23,9	84	100
III	5	11,4	6	13,6	33	75,0	44	100
Hommes :								
I	106	61,6	59	34,3	7	4,1	172	100
II	5	3,9	105	68,5	42	27,6	152	100
III	2	1,8	11	3,6	105	94,6	111	100

La plus grande stabilité dans les opinions athées s'observe parmi les jeunes provenant de l'*intelligentsia* et de la paysannerie, tandis que l'appartenance au groupe des croyants systématiquement pratiquants est la moins soumise à révision chez les étudiants issus de familles paysannes. On pourrait en conclure que la jeunesse d'origine paysanne est moins souple dans ses façons de concevoir le monde et change plus difficilement ses convictions religieuses, ce qui irait avec la circonspection envers tout changement, qui caractérise les milieux paysans.

L'analyse montre que le dynamisme des attitudes envers la religion ne dépend pas de l'ancienneté dans les études. On peut pourtant se demander si cette indépendance n'est pas seulement apparente, car l'âge apparaît au contraire comme une variable importante.

(5) Les pourcentages sont totalisables par rang ; ils sont calculés par rapport à l'effectif d'hommes ou de femmes ayant déclaré telle attitude passée. Les chiffres I, II et III de la marge renvoient évidemment aux mêmes types d'attitude religieuse que ceux qui sont distingués en haut. Même disposition pour les tableaux 9, 10 et 11.

Tableau 9

Correspondance du dynamisme des attitudes religieuses et de la provenance sociale.

Attitudes passées	Attitudes actuelles						Total	
	I		II		III			
	Croyants et systématiquement pratiquants		Croyants et irréguliers ou non-pratiquants		Incroyants			
	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%
Provenance paysanne :								
I	45	69,3	19	29,2	1	1,5	65	100
II	3	7,1	28	66,7	11	26,2	42	100
III	1	3,1	2	6,3	29	90,6	32	100
Provenance ouvrière :								
I	45	63,4	24	33,8	2	2,8	71	100
II	1	2,3	34	79,1	8	18,6	43	100
III	1	2,7	5	13,5	31	83,8	37	100
Provenance de l'intelligentsia								
I	68	54,4	48	38,4	9	7,2	125	100
II	2	2,0	66	65,3	33	32,7	101	100
III	1	1,8	1	1,8	53	96,4	55	100

Tableau 10

Dynamique des attitudes religieuses selon l'âge.

Attitudes passées	Attitudes actuelles						Total	
	I		II		III			
	Croyants et systématiquement pratiquants		Croyants et pratiquants irréguliers ou non-pratiquants		Incroyants			
	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%
Jusqu'à 19 *ans*								
I	41	55,4	29	39,2	4	5,4	74	100
II	2	8,0	16	64,0	7	28,0	25	100
III					13	100 (6)	13	100
De 20 *à* 24 *ans*								
I	133	60,4	77	35,0	10	4,6	220	100
II	4	2,4	114	69,6	46	28,0	164	100
III	2	2,0	8	7,7	94	90,3	104	100
De 25 *ans et plus* :								
I	18	69,2	7	27,0	1	3,8	26	100
II	2	4,1	37	75,5	10	20,4	49	100
III	1	2,6	3	7,7	35	89,7	39	100

Comme on le voit, dans l'ensemble, la disposition à changer diminue avec l'âge, et cela surtout chez les croyants.

(6) La faiblesse numérique de cette section n'autorise aucune analyse pour cette catégorie.

Tableau 11

Mobilité des attitudes religieuses suivant le type d'études.

Attitudes passées / Types d'études	Attitudes actuelles						Total	
	I		II		III			
	Croyants et systématiquement pratiquants		Croyants et irréguliers ou non-pratiquants		Incroyants			
	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%	Nombres absolus	%
Humanités :								
I	34	46,6	32	43,8	7	9,6	73	100
II	4	4,4	38	56,5	27	39,1	69	100
III	1	1,6	4	6,3	58	92,1	63	100
Sciences de la nature :								
I	69	65,7	33	31,5	3	2,8	105	100
II	3	3,5	68	79,1	15	17,4	86	100
III	2	4,6	3	7,0	38	88,4	43	100
Etudes techniques :								
I	76	62,3	43	35,2	3	2,5	122	100
II	2	2,7	54	72,0	19	25,3	75	100
III			2	4,6	41	95,4	43	100

Nous voyons que le fait d'étudier les Humanités exerce une influence assez considérable : dans ce secteur, la pratique religieuse tend à s'affaiblir. C'est sans doute là que se développe le plus fort détachement religieux parmi la jeune intelligentsia. Chez les étudiants des sciences « naturelles », cette tendance est plus faible.

L'analyse conjointe de la mobilité des attitudes religieuses avec l'âge permet d'émettre quelques hypothèses. Il semble que nous soyons devant un processus complexe, déterminé par des facteurs qui réagissent en sens inverse. Les remarques faites d'après l'analyse de la mobilité des attitudes religieuses suivant l'âge et le type d'études, pourraient appuyer l'hypothèse d'une indépendance apparente du facteur « ancienneté dans les études ». Avec l'âge s'affirme, chez les croyants, la stabilité des convictions religieuses. Au cours des « Humanités », la laïcisation de ce groupe de jeunes s'intensifie nettement, ainsi que le passage d'une position extrême à une modérée. On peut avancer, d'après une analyse plus précise, qu'on arrive au schéma suivant :

1°) Avec l'âge et l'avancement dans les études, dans la section « Humanités »,

augmente la chance de « détachement » par le passage à une position plus modérée (voir l'accroissement des non systématiquement pratiquants).

2°) Avec l'âge et l'avancement dans les études, la chance de « détachement » diminue pour les sections d'études techniques et « sciences exactes ». Si ce schéma était vrai, il expliquerait l'indépendance apparente de la mobilité des attitudes selon l'ancienneté dans les études.

On doit évidemment se demander pourquoi les « Humanités » tendraient à détacher la jeunesse de la religion. On peut supposer que le programme de ces études, en Pologne, favorise le passage aux positions athées. On peut également penser que le milieu des étudiants en humanités étant déjà plus athée que celui des étudiants en sciences agit dans ce même sens. On peut aussi avancer l'hypothèse que la section humanités recrute ceux qui s'intéressent aux problèmes philosophiques, et c'est en satisfaisant leurs propres aspirations qu'ils deviennent athées.

Essayons de résumer les remarques précédentes sur la mobilité des conceptions religieuses des étudiants varsoviens, nous arrivons à quelques vues générales. Il existe dans le milieu estudiantin une tendance générale à l'affaiblissement des convictions religieuses et au passage de la rigueur religieuse à un catholicisme modéré. Cette tendance, toutefois, est plus ou moins forte suivant les diverses catégories de la jeunesse. Les femmes, comparées aux hommes, montrent une tendance plus forte à l'instabilité des opinions religieuses. Les individus d'ascendance paysanne, comparés aux jeunes des autres milieux, font preuve de faible inclination à changer de convictions religieuses. Les étudiants issus de l'intelligentsia, comparés à ceux des autres milieux, montrent une très grande stabilité de conviction s'ils sont athées, une forte tendance à abandonner des positions de forte religiosité pour des positions plus modérées, et une tendance générale vers la sécularisation de leur conception de l'existence. Les étudiants en humanités sont plus nombreux que les autres à passer aux positions athées et à voir diminuer leur zèle pour les pratiques religieuses.

Ces remarques générales au sujet de la mobilité des attitudes des étudiants de Varsovie envers la religion, n'expliquent certainement pas tous les mécanismes du processus discuté. Ce sont seulement des constatations de faits, dont l'interprétation demanderait des recherches plus approfondies.

4) Fonctions morales du catholicisme.

C'est en considération de l'importance revêtue par la morale catholique telle qu'elle est dans le corps social polonais (où elle joue le rôle de système moral traditionnel) qu'a été étudiée l'attitude des étudiants varsoviens envers les principes de cette morale, afin d'établir à quel degré ces principes sont acceptés comme liés aux conceptions religieuses.

Tableau 12 →

Question : « En quel rapport es-tu avec les principes moraux du catholicisme ? » (7).

(7) Les pourcentages sont calculés par rapport aux effectifs de chaque rangée, indiqués au tableau 1. Les réponses étant exclusives les unes des autres, le total des pourcentages pour chaque rang, est à 1% près, de 100%. Même disposition au tableau 13.

Attitudes envers la religion	Les principes moraux du catholicisme représentent la morale la meilleure et suffisent		Tous les principes du catholicisme sont justes, mais vu la complexité de la vie, il faut les compléter par d'autres		La majorité des principes moraux du catholicisme est juste, mais je ne suis pas d'accord avec tous et surtout ceux qui sont justes ne suffisent sûrement pas aux hommes		La morale religieuse m'est étrangère mais j'estime utiles quelques principes moraux du catholicisme		Les principes moraux du catholicisme me sont totalement étrangers		Sans réponse	
	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N
1. Profondément croyants et pratiquants systématiquement	70,0	44	24,0	15	—	—	—	—	—	—	6,0	4
2. Croyants et pratiquants systématiques	36,3	53	48,3	70	9,6	14	3,0	4	—	—	2,8	3
3. Croyants mais pratiquants irréguliers	8,8	20	42,2	96	45,5	104	1,5	4	1,3	3	0,7	2
4. Croyants mais non pratiquants	2,8	2	12,6	9	77,6	55	4,2	3	—	—	2,8	2
5. S'intéressant à cette question mais n'ayant pas d'idée arrêtée sur la question religieuse c'est-à-dire agnostiques	1,8	1	7,2	4	72,0	39	15,4	8	3,6	2	—	—
6. Ne s'intéressant pas à la question religieuse, mais ayant une idée arrêtée	—	—	—	—	5,0	1	65,0	11	30,0	5	—	—
7. Ne croyant pas mais pratiquant à cause de l'entourage	—	—	12,2	5	61,0	25	15,0	6	12,2	5	—	—
8. Ni croyants ni pratiquants	—	—	4,5	4	34,4	31	51,1	46	10,0	9	—	—
9. Adversaires résolus de la religion	—	—	4,4	1	31,3	7	50,0	11	13,2	4	—	—

Tableau 13

Evaluation du rapport entre la religion et la moralité.

Attitudes envers la religion	La religion peut seule motiver la justesse des principes moraux		Pour moi, la religion motive mes principes moraux, mais je pense aussi qu'on peut les motiver sans religion		Je ne sens pas la nécessité de motiver la moralité par la religion, la simple conscience suffit		Cette question ne m'intéresse pas	
	%	N	%	N	%	N	%	N
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants. . .	44,6	28	5,08	32	1,5	1	3,1	2
2. Croyants et systématiquement pratiquants	30,7	44	65,1	94	3,5	5	0,7	1
3. Croyants mais pratiquants irréguliers	8,4	19	59,6	137	28,4	65	3,6	8
4. Croyants mais non pratiquants	4,2	3	36,6	26	57,8	41	1,4	1
5. S'intéressant à la question mais n'ayant pas d'idée arrêtée.	2,0	1	18,5	10	74,0	40	5,5	3
6. Sans intérêt ni idée arrêtée sur question religieuse.	—	—	—	—	85,0	14	15,0	3
7. Incroyants, mais parfois pratiquants en raison de l'entourage	—	—	—	—	100,0	41	—	—
8. Incroyants et non pratiquants	—	—	2,4	2	97,6	88	—	—
9. Adversaires résolus de la religion	—	—	2,2	1	94,2	20	3,6	2

La tendance à l'autonomie morale face aux principes moraux du catholicisme prévaut, en milieu étudiant, et cela chez les croyants comme chez les incroyants. Il est permis de penser, toutefois, que, parallèlement, la sphère d'influence des normes morales du catholicisme est sensiblement plus ample qu'on n'aurait pu le supposer, d'après la manière qu'ont les étudiants de déterminer eux-mêmes leurs conceptions religieuses. Les différences portent uniquement sur le degré d'acceptation de ces normes par les diverses catégories de personnes. C'est seule-

Tableau 14

Fonctions morales du catholicisme (8).

Attitudes religieuses	Personnes désirant que leurs enfants soient élevés religieusement		Personnes qui, devant un conflit moral : Voient dans les commandements religieux la seule autorité		Voient dans les commandements religieux l'une des autorités		Voient dans l'opinion des ecclésiastiques l'une des autorités	
	%	N	%	N	%	N	%	N
1. Profondéments croyants et systématiquement pratiquants.	98,5	62	6,3	4	50,0	31	6,3	4
2. Croyants et systématiquement pratiquants	97,5	140	5,5	8	38,4	55	—	—
2. Croyants mais pratiquants irréguliers	93,2	214	1,3	3	8,4	20	0,4	1
4. Croyants mais non pratiquants	75,3	52	—	—	—	—	—	—
5. S'intéressant à ces questions, mais sans idée arrêtée, c'est-à-dire agnostiques.....	40,7	22						
6. Sans intérêt ni idée sur les questions religieuses	—		—		—		—	
7. Incroyants mais pratiquant parfois par égard pour leur entourage	23,5	9						
8. Ni croyants ni pratiquants . . .	19,5	18						
9. Adversaires déclarés de la religion.....	10,0	2						

(8) La question située à gauche du double trait vertical n'est pas exclusive des autres, aussi le total des pourcentages d'un même rang peut-il dépasser 100 %. D'autre part, les réponses situées à droite de ce double trait ne couvrent pas tout l'éventail des réponses possibles, aussi n'atteignent-elles pas 100 %.

ment chez les étudiants profondément croyants et systématiquement pratiquants que les principes moraux du catholicisme sont admis dans l'ensemble sans critique. Suit une catégorie de sujets, qui, certes, sent le besoin de compléter ces principes, mais, c'est dans la mesure où elle se trouve en liaison assez faible avec la religion et s'en éloigne que l'esprit critique se révèle prépondérant. C'est seulement parmi les personnes sans intérêt pour les questions religieuses que les principes moraux paraissent totalement étrangers au catholicisme. L'ensemble réagit clairement aux questions en ce qui concerne le besoin de motiver par l'autorité de la religion le bien-fondé des normes morales. C'est seulement chez les croyants systématiquement pratiquants que se manifeste la conviction de la religion comme seule source de moralité. Ceux qui ne pratiquent pas systématiquement, bien qu'ils s'appuient sur l'autorité de la religion, ne sont déjà point portés à la reconnaître comme unique autorité. De même, plus le lien avec la religion est faible et plus il se manifeste une tendance à donner une autorité morale à sa propre conscience.

Il importe de distinguer deux fonctions principales, lorsqu'on parle de la moralité catholique : une fonction de source de moralité, établie d'après un principe philosophique défini, et une fonction de système moral qui peut être estimé suivant des critères d'utilité sociale.

Le fait de considérer, dans la religion, la source unique de la moralité distingue un groupe de personnes extrêmement liées au catholicisme, dans les cas de conflit vital. Cette autorité ne suffit pas, même à cette catégorie de personnes. En revanche, la proportion d'individus approuvant certains intérêts sociaux comme éléments d'un système éthique est sensiblement plus faiblement liée avec la religion. Cela se manifeste autant dans l'attitude à l'égard des principes catholiques que dans l'inclination à éduquer religieusement les enfants.

On peut aussi constater, qu'en milieu étudiant, la tendance à accepter les principes moraux et la valeur éducative du catholicisme est assez répandue dans la jeunesse non croyante.

5) Fonctions de la religion dans le développement de la personnalité et influence de la religion dans l'attitude envers la vie.

Les considérations ci-dessus ont abouti à constater que les attitudes des étudiants envers la religion ne distinguent pas, de façon tranchante, le comportement envers les principes moraux du catholicisme et envers la valeur éducative de ces principes. Cela incline à rechercher quels signes pourraient départager de façon claire la collectivité soumise à l'enquête. On peut traiter la religiosité ou son défaut comme un trait de personnalité, c'est pourquoi il vaut d'arrêter aussi quelles fonctions attribuent dans ce domaine les étudiants examinés sur leur attitude envers la religion.

Comme nous le voyons, une attitude définie envers la religion accompagne des conceptions différentes sur le rôle de celle-ci. La conviction que la religion limite la liberté intellectuelle de l'homme, rare chez les croyants et systématiquement pratiquants, augmente régulièrement dans la proportion où s'affaiblit la force du lien religieux et dans celle où croît l'intensité du comportement négatif envers la religion, au point d'atteindre une unanimité très remarquable dans le groupe des adversaires de la religion. Parallèlement, la conviction que le manque de religion appauvrit la vie spirituelle de l'homme diminue ainsi que celle suivant laquelle le manque de religion prive l'homme du sentiment de sécurité dans la vie. Il vaut la peine de remarquer que sur ce point les personnes croyantes, mais non pratiquantes, se rapprochent des incroyants par leurs conceptions.

Tableau 15

Fonction de la religiosité dans le développement de la personnalité (9).

Attitudes envers la religion	Personnes qui considèrent que :					
	La religion limite la liberté intellectuelle de l'homme		Le manque de religion appauvrit la vie spirituelle de l'homme		Le manque de religion prive l'homme du sentiment de sécurité dans la vie	
	%	N	%	N	%	N
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants	12,3	8	92,3	58	72,3	46
2. Croyants et systématiquement pratiquants	10,5	15	83,3	119	65,8	94
3. Croyants mais pratiquants irréguliers	24,0	55	53,2	121	44,0	101
4. Croyants mais non-pratiquants .	46,4	33	36,2	26	24,1	17
5. S'intéressant à ces questions mais n'ayant pas d'idée arrêtée, c'est-à-dire agnostiques	50,0	27	16,7	8	31,5	17
6. Sans intérêt ni opinion arrêtée en matière religieuse.....	59,4	10	5,9	1	11,8	2
7. Incroyants mais pratiquant parfois, à cause de l'entourage.....	63,4	26	4,9	2	4,9	2
8. Incroyants et non-pratiquants ..	66,7	60	2,2	2	1,1	1
9. Adversaires résolus de la religion	78,7	18	4,0	9	4,0	9

(9) Pourcentages calculés par rapport aux effectifs de chaque classe marginale (cf. tableau 1). Les réponses ne sont pas exclusives les unes des autres et ne couvrent pas l'éventail de toutes les réponses possibles (pourcentages non totalisables). Même observation pour le tableau 16.

Il faut considérer en plus de la question des concepts sur la fonction psychologique de la religion, si les personnes examinées par rapport à leurs convictions religieuses, se différencient, en ce qui regarde leur sentiment de satisfaction envers la vie et celui d'abandon dans les situations vitales difficiles.

Tableau 16

Attitudes envers la religion et sentiment d'isolement social.

Attitudes envers la religion	Personnes qui jugent que :	
	Elles sont insatisfaites dans la vie	Elles sont isolées dans les cas difficiles
	%	%
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants	12,0	38,0
2. Croyants et systématiquement pratiquants	15,0	41,0
3. Croyants mais pratiquants irréguliers	25,0	47,0
4. Croyants mais ne pratiquant pas	32,0	44,0
5. S'intéressant à ces questions mais n'ayant pas d'idée arrêtée (agnostiques)	24,0	57,0
6. Sans intérêt ni idée arrêtée en matière religieuse	30,0	39,0
7. Incroyants mais pratiquant parfois à cause de l'entourage	29,0	51,0
8. Incroyants et non pratiquants	32,0	48,0
9. Adversaires résolus de la religion	23,3	54,0

On voit que le sentiment d'abandon est plus faible chez les sujets profondément croyants et systématiquement pratiquants ; il s'accroît assez régulièrement (bien qu'avec quelque flottement) en proportion que s'affaiblit le comportement religieux.

Nous rencontrons également l'insatisfaction de la vie surtout chez les personnes fortement éloignées de la religion.

Diverses hypothèses s'imposent pour mettre au clair ces dépendances. L'absence du sentiment d'isolement chez les croyants peut résulter de la croyance

Tableau 17 — Concomitances sociales des attitudes envers la religion (10).

Attitudes envers la religion	Personnes qui désirent que le monde aille dans le sens du socialisme								Personnes qui se déclarent marxistes							
	Carrément oui		Carrément non		Plutôt oui		Plutôt non		Carrément oui		Carrément non		Plutôt oui		Plutôt non	
	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants. . . .	12	19,2	3	4,7	27	43,1	—	—	—	—	19	30,1	3	4,7	32	50,9
2. Croyants et systématiquement pratiquants	18	12,6	16	11,1	69	47,5	1	0,7	1	0,7	58	40,2	1	0,7	67	46,5
3. Croyants mais pratiquants irréguliers	49	21,3	23	10,0	105	47,6	7	3,0	—	—	88	38,4	16	7,1	81	35,3
4. Croyants mais non pratiquants.	16	22,6	6	8,4	35	29,3	2	2,8	1	1,5	19	26,9	8	11,6	26	36,6
5. S'intéressant à ces questions mais sans idée arrêtée c'est-à-dire agnostiques.	13	24,2	6	11,1	23	44,4	1	1,8	—	—	16	29,6	8	16,7	19	35,1
6. Sans intérêt ni idée arrêtée en matière religieuse.	3	17,6	2	11,7	5	25,4	3	17,6	—	—	6	35,3	3	17,6	5	29,4
7. Incroyants mais parfois pratiquant à cause de l'entourage . . .	16	39,2	2	4,8	18	43,9	—	—	—	—	11	26,8	12	29,3	5	12,2
8. Incroyants et non pratiquants .	36	40,0	3	3,3	36	40,0	—	—	4	4,4	26	28,8	26	28,9	13	14,4
9. Adversaires résolus de la religion	15	65,6	1	4,3	5	15,0	—	—	5	25,0	4	17,4	7	30,4	8	13
Sans réponse.	—	—	—	—	1	100	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

(10) Même disposition que dans les deux tableaux précédents. Les chiffres d'indifférents et de « sans réponse » n'étant pas donnés, le total des pourcentages de chaque demi-rang est inférieur à 100 %.

chrétienne en l'aide providentielle, il se peut également que la conviction joue son rôle, que l'homme croyant pense trouver un appui dans les situations difficiles chez les membres de sa communauté religieuse. Il se peut, toutefois, que la différence du sens d'isolement social entre les incroyants et les croyants résulte d'une situation réelle de ces groupes dans la société. Face à la généralité du catholicisme en Pologne, les athées peuvent se sentir isolés dans leurs milieux familiaux, comme parmi leurs voisins et collègues.

6) Fonctions sociales et politiques des attitudes envers la religion.

L'analyse des fonctions éthiques de la religion, suivant la dépendance des conceptions religieuses définies, a dénoté une certaine incohérence de ces dernières et un manque de distinctions nettes. Une recherche s'impose : qu'indiquent les attitudes envers la religion et dans quelle proportion ? ou pour préciser davantage : sont-elles en corrélation avec les attitudes politiques et sociales ? ou encore pour dire la même chose d'une autre façon : dans les recherches sur la collectivité, les frontières religieuses touchent-elles à la fois celles de la politique et des problèmes sociaux ?

Dans notre enquête, nous avons tenté de saisir avant tout l'ensemble de la réaction au mot même de « socialisme », indépendamment des aspects concrets des conceptions : pro- ou anti-socialistes des étudiants. Nous avons aussi demandé aux étudiants s'ils s'estimaient marxistes. Une fois connue la correspondance de leur réponse avec leurs convictions religieuses, on arrive au résultat suivant :

Nous voyons qu'il existe une correspondance presque sans exceptions défavorable au marxisme entre le fait d'appartenir au groupe des croyants systématiquement pratiquants et celui d'avoir une réaction favorable au marxisme. Cette correspondance était prévisible. Pourtant, si nous avions voulu aussi fixer au terme de « marxisme » une teneur politico-sociale précise, le problème eût été plus complexe, comme en témoigne la réaction au mot « socialisme » des étudiants soumis à l'enquête.

Cependant, si la tendance à accepter carrément le socialisme est considérablement plus forte chez les incroyants que chez les croyants et caractérise surtout les adversaires résolus de la religion, cela ne distingue certainement pas la population soumise à l'enquête comme peu portée vers le socialisme.

Le compte fait des extrêmes et des modérés donne le tableau suivant :

Tableau 18 (11)

Conceptions religieuses	Partisans du socialisme		Indécis		Adversaire du socialisme		Sans réponse	
	%	N	%	N	%	N	%	N
Croyants.....	61,3	127	27,0	56	9,7	20	2,0	4
Incroyants	71,4	375	15,3	80	11,0	56	2,3	12
Sans réponse.....	100,0	1	—	—	—	—	—	—

(11) Pourcentages et effectifs totalisables horizontalement.

Nous voyons donc que cette dépendance, si nette pour les conceptions extrêmes, s'affaiblit considérablement, si nous introduisons des critères très généraux. Une conclusion s'impose : en milieu étudiant, la religiosité ne joue pas un grand rôle dans l'assignation du comportement envers le « socialisme ». Donc, pour les étudiants interrogés, la conception catholique du monde s'oppose expressément avec la conception marxiste du monde, mais par contre, le « socialisme » est accepté par une majorité de croyants aussi bien que d'incroyants, avec cette restriction seule, que la réaction nettement favorable au terme « socialisme » est plus fréquente chez les incroyants.

La notion de « socialisme » peut évidemment être comprise en plusieurs sens par les divers étudiants. C'est pourquoi il faut aussi cerner ces diverses significations données dans l'enquête aux questions détaillées par lesquelles a été obtenue l'opinion des étudiants soumis à l'enquête, aussi bien sur le thème de la direction politique réalisée en Pologne, que sur celui des divers postulats du programme socialiste en ses différentes variantes.

L'analyse a prouvé que l'appartenance au groupe des profondément croyants et systématiquement pratiquants exclut une estimation positive du pouvoir politique en Pologne, pour la période allant jusqu'en 1956. Au contraire, l'estimation positive de la direction politique en Pologne de 1956 à 1958 est générale dans le milieu étudié ; elle est totalement indépendante des opinions religieuses. On a constaté également le manque de corrélation significative chez les « religieux » entre leurs convictions et l'appréciation du modèle économique actuel en Pologne, leurs opinions sur le rôle des conseils ouvriers, leur comportement à l'égard des libertés démocratiques, ainsi que celui envers les divers postulats du programme social du socialisme (12).

Ces données permettent d'affirmer que les attitudes envers la religion divisent la collectivité étudiée sur l'acceptation ou la désapprobation des thèses à caractère philosophique. La réaction émotive au terme « socialisme » n'exerce par contre aucune influence significative envers les positions sociales concrètes.

Si nous comprenions par conception politico-sociale le comportement envers les normes et les mots d'ordre de philosophie générale, il faudrait affirmer qu'une certaine différence existe en ce domaine entre les étudiants croyants et les incroyants. Si en revanche par conceptions politico-sociales, nous comprenons l'ensemble des positions pratiques, nous affirmerons alors que les convictions des croyants et des non-croyants n'ont pas différé depuis 1956.

Une question a été encore posée, mais les éléments de réponses ne permettent malheureusement pas d'en tirer des conclusions très nettes. Existe-t-il un lien entre le comportement envers le socialisme et la persistance des opinions religieuses ?

Parmi les partisans du socialisme, il semble qu'existe une assez considérable tendance à réviser les convictions religieuses (dans le groupe des croyants et systématiquement pratiquants) et que celle-ci soit néanmoins plus faible chez les indécis dans leur appartenance politique. On peut admettre que le processus de sécularisation soit indépendant de l'acception ou de la désapprobation du « socialisme », néanmoins il se poursuit plus faiblement parmi les personnes aux opinions indécises.

---

(12) Voir les principales réponses à ces questions dans *Esprit*, 1958, n° 11.

Tableau 19

Force des attitudes religieuses et comportement envers le socialisme (13).

Attitudes politiques	Attitudes religieuses antérieures	Attitudes actuelles						Total	
		I		II		III			
		Croyants et systématiquet pratiquants		Croyants et pratiquants réguliers ou non pratiq.		Croyants et autres			
		N	%	N	%	N	%	N	%
Partisans du Socialisme	I	113	56,4	77	38,1	12	5,9	202	100
	II	7	4,1	115	68,6	47	27,8	169	100
	III	3	2,4	5	4,1	115	93,5	123	100
Indécis	I	55	74,3	18	24,3	1	1,4	74	100
	II	1	2,5	28	70,0	11	27,5	40	100
	III	—	—	1	6,3	15	93,7	16	100
Opposés au Socialisme	I	28	8,5	19	39,5	1	2,1	48	100
	II	—	—	18	72,0	7	28,0	25	100
	III	—	—	5	25,0	15	75,0	10	100
	Sans réponse .	4	25,0	3	18,7	9	56,3	16	100

7) Autres opinions sociales.

Il faut encore rechercher une liaison éventuelle entre les attitudes envers la religion et le comportement envers la nation. La question posée, en vue d'étudier le rapport envers le patriotisme était ainsi conçue : « Es-tu d'accord avec ceux qui soutiennent que, dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, la notion de patriotisme soit une notion surannée ? ». Nous avions demandé en un autre endroit du questionnaire : « Ressens-tu de la haine pour un peuple quelconque ? ».

(13) Le petit nombre de quelques sous-groupes n'autorise que des hypothèses. Même disposition qu'aux tableaux 8, 9 et 10.

Tableau 20

Patriotisme et nationalisme.

Attitudes envers la religion	Personnes qui ne donnent pas leur accord à l'affirmation : la notion de patriotisme est surannée		Personnes qui ressentent de la haine pour un autre peuple	
	%	N	%	N
1. Profondément croyants et systématiquement pratiquants	80,9	51	42,8	27
2. Croyants et systématiquement pratiquants.....	80,6	115	50,0	72
3. Croyants mais pratiquant irréguliers ..	78,6	180	47,1	108
4. Croyants mais ne pratiquant pas	66,2	47	49,3	35
5. Intéressés par ces questions, sans avoir d'opinion arrêtée (agnostiques)	72,2	39	48,1	26
6 Sans intérêt ni opinion arrêtée en matière religieuse	64,7	11	47,0	8
7. Incroyants mais pratiquant parfois à cause de l'entourage	75,1	31	56,1	23
8. Incroyants et non pratiquants	73,4	66	29,0	26
9. Adversaires déclarés de la religion	73,9	17	34,0	8

Nous voyons que le lien entre les attitudes envers la religion et le comportement avec le patriotisme est assez faible. Pourtant les personnes systématiquement pratiquantes sont plus nombreuses à affirmer la vitalité de la notion de patriotisme. On peut donc estimer que la traditionnelle devise polonaise « Dieu et Patrie » conserve son actualité, dans certains groupes. On peut observer un certain lien entre les attitudes envers la religion et celles que caractérise le nationalisme considéré comme opposition à un autre peuple (cf. la notion américaine d'« ethnocentrisme »). Ce sont les incroyants et non pratiquants, ainsi que les adversaires déclarés de la religion qui semblent les moins enclins aux antagonismes nationaux, viennent ensuite les profondéments croyants et systématiquement pratiquants. Il semble que nous ayons affaire à un phénomène qui consiste en ceci : deux groupes idéologiques différents, mais conséquents avec eux-mêmes, partent de

deux prémisses différentes (la solidarité humaine et l'idéal chrétien d'amour du prochain) qui favorisent la formation d'attitudes semblables. L'analogie entre les attitudes de groupes extrêmes, quand il s'agit de religion, que révèle incidemment le problème du nationalisme, suggère cette question : cette convergence concerne-t-elle seulement un seul problème ou existe-t-il un domaine par rapport auquel les croyants profondément et systématiquement pratiquants ressemblent aux incroyants conséquents ?

Il s'avère que les adversaires résolus de la religion et les personnes profondément croyantes ont un comportement semblable — positif — pour le travail social, ce qui les distingue des autres groupes. Evidemment, si l'on fait abstraction des lignes d'activité sociale, on peut constater que le besoin de travail social et le sentiment des devoirs sociaux sont surtout répandus chez les personnes aux attitudes extrêmes et que les êtres conséquents avec eux-mêmes, dans les deux systèmes différents de conception du monde, donnent dans ce domaine des résultats analogues.

Ceci n'exclut pas évidemment, entre les croyants et les incroyants, des différences manifestes dans leur structure psychologique et entre les plans de leurs conceptions philosophiques. Dans la période antérieure à 1956, des différences existèrent aussi dans les conceptions politiques. En 1958, s'observent des rapprochements évidents, allant même jusqu'à effacer des différences dans les positions concrètes et les lignes d'activités.

II. — REMARQUES ET HYPOTHÈSES

Bien que ces données sur les attitudes des étudiants varsoviens envers la religion, limitées seulement à un milieu sélectionné, n'autorisent pas à s'étendre en remarques générales, il semble toutefois, que, les phénomènes qui s'amplifient chez la jeune intelligentsia polonaise, vaillent d'être signalés, avec prudence, comme symptômes de certains processus généraux. Les étudiants de Varsovie, par rapport à la collectivité polonaise, forment un groupe relativement peu religieux. Les recherches concernant la conception du monde chez la jeunesse (14) de la Pologne entière, ont accusé un pourcentage de croyants parmi les jeunes Polonais atteignant 78,3%. La ferveur religieuse diminuait selon l'instruction et l'importance de la localité (campagne, petite ville, grande ville).

L'une des questions de l'enquête sur les étudiants permettait d'obtenir quelques informations sur les opinions religieuses de la génération ancienne. Elle montrait que 78,3% des pères et 94% des mères des étudiants sur lesquels portait l'enquête étaient des croyants. Nous savons par ailleurs l'influence, profonde et de longue durée, exercée par l'Eglise catholique en Pologne, qui agit considérablement sur la culture nationale. Indubitablement, il convient de traiter le catholicisme en Pologne comme un type culturel vital, qui a joué un rôle historique important par son influence générale et son ample fonction sociale.

Les fonctions politiques de l'Eglise en Pologne ont subi des transformations. L'Eglise Catholique a agi tantôt comme une force de coopération dans le mouvement de libération nationale, tantôt comme une institution collaborant avec l'Etat dans la période d'entre les deux guerres, tantôt comme opposition politique dans les années 1949-1956.

Par contre, les fonctions morales ethiques et éducatives du catholicisme se montrent très stables. La morale catholique, en Pologne, est un éducateur tradi-

(14) Voir ci-après l'article de Jacques Maître.

tionnel ; selon le jugement courant toutes les bases morales essentielles ont été posées par le catholicisme.

Si nous considérons le problème du modèle culturel général à l'échelle de la société, il peut s'avérer que cette généralité ne soit qu'apparente et ne découle que du manque de rigueur des critères à l'aide desquels nous avions déterminé ce modèle, surtout dans une situation sociale, où se produit un processus de changement interne, embrassant toute la vie quotidienne, on pourrait difficilement admettre de maintenir un modèle unique traditionnel et culturel.

En regardant seulement la période de l'entre-deux-guerres, si nous essayons d'esquisser les traits fondamentaux du type polonais catholique, il semblerait que le type qui s'en rapprocherait le plus, serait l'espagnol. Il se caractérise en général, et pour l'essentiel, par une religiosité extérieure, qui concentre son attention sur une observance rigoureuse des préceptes d'interdiction et de mœurs et de religiosité surtout s'ils concernent les rites ecclésiaux. Ce catholicisme populaire, lié à une observance scrupuleuse de la tradition, à une obéissance sans esprit critique envers le clergé, s'unit à un patriotisme ardent et même au nationalisme, et, d'ordinaire apporte son concours au conservatisme dans tous les domaines de la vie. Un tel type culturel de catholicisme avait étendu son action même dans les rangs de la jeune intelligentsia (15).

Il semble que depuis 20 ans la jeunesse étudiantine polonaise a fait un long chemin culturel, et, que le type de catholicisme polonais de 1938 ait perdu son actualité dans ce groupe social. Il s'ensuit une série d'hypothèses, directement ou indirectement liées aux résultats de nos recherches ou sur les transformations des attitudes envers la religion, ainsi que sur un certain changement du type catholique.

On peut estimer qu'un essai *d'analyse intellectuelle* de l'ensemble du problème religieux tend à remplacer une attitude émotive envers la religion. Un processus de révision de quelques principes du catholicisme semble se poursuivre chez la jeunesse catholique et on voit un penchant évident à la rationalisation des principes moraux. Il fait voir également, chez les laïcs catholiques et dans quelques groupes du clergé, une tendance à rompre avec la réaction du catholicisme historique liée jusqu'ici avec certains milieux conservateurs, intolérants et arriérés par rapport à la science. Dans cette situation, on peut estimer que le type de catholicisme propre à l'intelligentsia polonaise se rapproche du type français.

Par suite de ces tendances, des barrières idéologiques, sociales, culturelles, s'abaissent jusqu'à un certain point, entre catholiques et athées. Dans les milieux d'incroyants, se marque une tendance à accepter quelques principes habituels au catholicisme. En même temps, un processus de détachement religieux se fait voir en milieu catholique.

On remarque, dans les résultats de l'enquête, que les milieux de croyance catholique ont accepté les institutions énonomiques de type socialiste, et d'un autre côté, que les incroyants acceptent quelques normes morales du catholicisme ; il se peut qu'en Pologne actuelle se créent de nouveaux types dans des domaines essentiels de vie où les attitudes de traditionnel antagonisme cèdent la place à la tolérance et trouvent en eux-mêmes, un type culturel commun.

Anna Pawelczynska.

(15) Par exemple, en 1937, plusieurs milliers de jeunes étudiants faisaient un pèlerinage à Jasna-Gora. Et les Patriotes de la Jeunesse Etudiante prêtèrent serment de fidélité à la Mère de Dieu, en ces termes :

« Nous faisons vœu, d'être dans la sainte foi de l'Eglise Catholique, comme des fils soumis au Saint-Siège, de défendre notre foi, d'y conformer notre vie personnelle, familiale, sociale, rationale, civique, de faire rayonner à toute force sa gloire, son culte, de venir chaque année en pèlerinage à Jasna-Gora comme des fils choisis par Toi aux pieds de notre Mère bien-aimée ».

UN SONDAGE POLONAIS SUR LES ATTITUDES RELIGIEUSES DE LA JEUNESSE

PARMI les nombreuses enquêtes récentes sur la jeunesse de divers pays, un intérêt particulier doit être attribué au sondage sur « La conception du monde qu'ont les jeunes » polonais de 15 à 24 ans, réalisé en juin et juillet 1959 par « Osrodek Badania Opinii Publicznej, Polskie Radio » (Centre de sondage de l'opinion publique près la Radio polonaise). Encore inédits (1), les résultats de cette enquête ne sont pas sans analogie avec ceux du sondage de l'I.F.O.P. sur « Les attitudes religieuses de la jeunesse » française (2). Malheureusement, les deux questionnaires sont trop divergents pour que l'on puisse établir un parallèle systématique. Il nous a donc paru plus utile de présenter pour elle-même la partie religieuse du sondage polonais et de faire le rapprochement avec la France lorsque cela est possible (3).

Le sondage organisé par Sophie Skorzynska toucha 2.746 personnes, choisies à travers toute la Pologne par la méthode des quota, et visait à tester les principes adoptés par les jeunes dans les domaines politiques, religieux et moraux, ainsi que leurs « aspirations vitales » (*dazenia zyciowe*). Sur chaque interrogé, l'enquêteur recueillait en outre des données personnelles très détaillées : sexe, âge, situation de famille, nombre d'enfants, service militaire accompli ou non, profession, instruction, appartenance à une organisation de jeunesse, conditions de logement (en famille, en internat, en hôtel, etc.), taille de l'agglomération habitée, voïvodie, profession du père, origine sociale, importance de l'agglomération habitée à

---

(1) Notre source est un rapport hors commerce de Maria SZANIAWSKA, *Swiatopoglad Mtodziezy na podstawie materiatow i elabaratu Zofii Skorzynskiej opracowata* (La conception du monde qu'ont les jeunes, d'après les matériaux recueillis et exploités par Sophie Skorzynska), Varsovie, Centre de sondage de l'opinion publique, 1960, polytypé. Nous tenons à remercier cet organisme et les auteurs de ce travail pour leur aimable autorisation de publier dans les *Archives* les éléments religieux de cette enquête. Nous utilisons une traduction française établie par Christiane Lacour.

(2) N° spécial de *Sondages*, XXI (1959), n° 3.

(3) Au surplus, le sondage de l'I.F.O.P. a déjà été analysé dans des revues françaises : Jacques MAITRE, « Les sondages sur les attitudes religieuses des Français », *Revue française de sociologie*, II (1961), n° 1, pp. 14-29, et Antonio MARTINS, « L'analyse hiérarchique des attitudes religieuses », *Archives de sociologie des religions*, n° 11, janvier-juin 1961, pp. 71-91. — La comparaison des sondages français et polonais est d'autant plus complexe que des similitudes de chiffres peuvent cacher de profondes différences ; ainsi, pour la question du mariage à l'église, les résultats polonais sont 62,5 % (hommes) et 78,3 % (femmes), le taux français global est 76 % ; mais les Polonais, âgés de 15 à 24 ans, ont été interrogés sur leurs intentions, tandis que les Français, âgés de 18 à 30 ans, mariés, ont été interrogés sur le mariage déjà contracté.

l'époque de la scolarité. Enfin, l'exploitation a établi de nombreux croisements avec ces caractéristiques et entre diverses questions. Les thèmes religieux se présentent finalement sous des angles très variés, bien qu'ils n'apparaissent explicitement que dans six questions sur vingt-quatre :

1° *Crois-tu que le monde ait été créé par Dieu* ?

2° *Voudrais-tu contracter l'union conjugale à l'église ou seulement à la mairie* ?

3° *As-tu l'intention de donner à tes enfants une éducation religieuse* ?

4° *Quelles sont tes convictions religieuses* ?

5° *Qu'estimes-tu actuellement être le plus grand bien pour l'humanité* ? Suit une liste d'éventualités, dont : *La diffusion de la religion chrétienne dans le monde entier.*

6° *Serais-tu prêt par amour d'une femme (ou d'un homme)*... Suit une liste d'éventualités, dont : *à sacrifier tes propres convictions religieuses* ?

Il nous a semblé que l'information ainsi recueillie méritait d'être répercutée ; toutefois, il ne faut pas perdre de vue la procédure qui lui a donné naissance : dans cet article, « conviction » signifie « conviction déclarée à l'enquêteur » ; « communiste », « ayant déclaré se considérer comme communiste » ; et ainsi de suite.

En ce qui concerne la représentativité de l'échantillon, on sait que les sondages par quota soulèvent des problèmes particuliers (4) ; par ailleurs, il convient de ne pas perdre de vue les nombres absolus correspondant aux pourcentages invoqués. Souvent, dans certaines catégories, les effectifs sont trop faibles pour qu'on puisse tirer des conclusions lorsqu'on ventile par croisement avec une question ; ainsi, les 64 communistes déclarés et les 117 partisans du capitalisme, répartis entre les diverses réponses à une question, donnent une poussière de chiffres impossibles à interpréter. C'est ce qui ressort des tableaux I et II.

Tableau I

Idées politiques	Nombre	%
Communiste	64	2,3
Socialiste	151	5,5
Démocrate	582	21,2
Je suis partisan du capitalisme	117	4,2
Je ne suis lié à aucun mouvement politique, la réalité politique en Pologne me convient	766	27,9
Je n'ai pas d'opinions politiques	1.066	38,8
Manque de données	19	0,1
Total	2.745	100

(4) Par exemple : Frank YATES, *Méthodes de sondage pour recensements et enquêtes*, Paris, Dunod, Masson, 1951, pp. 10 et 85 ; Jacques DESABIE, *Théorie et pratique des sondages*, Paris, I.N.S.E.E., t. I, 1959, p. 49 ; Pierre THIONET, *La méthode des sondages. Principes généraux. Emploi.* Paris, I.N.S.E.E., s. d., pp. 14-16.

Tableau II

Convictions religieuses	Ensemble		Sexe		Groupes d'âges		
	Nombre	%	Hommes %	Femmes %	15 - 18 ans %	19 - 21 ans %	22 - 24 ans %
Catholique	2.150	78,3	73,0	83,4	82,1	75,6	77,6
Athée	119	4,3	5,5	3,3	2,8	5	4,8
Cette question ne m'intéresse pas.....	147	5,3	7,1	3,6	5,3	5,2	5,5
Je n'ai pas d'opinion	324	11,9	14,1	9,4	9,6	13,9	11,6
Manque de données	6	0,2					
Total	2.746	100,0					

Les convictions religieuses.

Le pourcentage des catholiques (78,3%) est analogue à celui du sondage français (76,2%) ; mais les Polonais avaient à choisir entre « catholique » et « athée », alors que l'existence de Dieu a fait l'objet d'une question distincte en France ; les athées français sont 17%, contre 4,3% en Pologne, mais 21% des athées français se sont par ailleurs déclarés catholiques ; 85% seulement des Français catholiques ont répondu « oui » à la question de l'existence de Dieu. De même, parmi les catholiques polonais, n'ont pas répondu aux questions suivantes d'une façon favorable à la religion :

1° Crois-tu à la création du monde par Dieu ?..... 16,4%
2° As-tu l'intention de te marier à l'église ?..... 14,5%
3° As-tu l'intention d'élever tes enfants religieusement ?..... 9,4%
4° Serais-tu prêt, par amour d'une femme (d'un homme), à sacrifier tes propres convictions religieuses ? 15,9%

Et même 68,7% des catholiques refusent de condamner l'avortement.

Inversement, parmi les athées, 14,3% (17 personnes) sont créationnistes, 18,5% (22 personnes) inclinent au mariage religieux et 17,5% (21 personnes) veulent donner une éducation religieuse à leurs enfants.

L'exploitation n'a pas été conduite plus loin dans ce sens, et nous ne pouvons pas analyser plus avant la structure des attitudes. Nous pouvons seulement relever les croisements des questions religieuses avec les caractéristiques personnelles.

Pour le sexe, la disparité des taux est générale (tableaux II et III), du même ordre de grandeur qu'en France ; ainsi, pour l'éducation religieuse des enfants, les taux favorables sont 66,2% et 82,6% en Pologne, 69% et 84% en France.

L'âge introduit des variations assez faibles et difficiles à interpréter ; sans apporter de critère décisif, l'allure des tableaux II et III suggère l'hypothèse que l'on assiste à une croissance de l'athéisme, une baisse du catholicisme et du créationnisme. Au surplus, nous ignorons si c'est une question de maturité ou de génération.

Tableau III

Teneur des réponses	Sexe		Groupes d'âges		
	Hommes %	Femmes %	15 - 18 ans %	19 - 21 ans %	22 - 24 ans %
Je crois que Dieu a créé le monde...	61,8	74,6	72	67,7	65,9
J'ai l'intention de me marier à l'église.....	62,5	78,3	71,5	69,8	70,5
J'ai l'intention d'élever religieusement mes enfants.....	66,2	82,6	75,1	72,1	75,1

Le degré et le genre d'instruction fournissent des différences assez fortes, échelonnées d'une façon significative (tableau IV) ; les items favorables à la religion perdent du terrain à mesure qu'on parcourt l'échelle de l'instruction : élémentaire, moyenne générale, moyenne professionnelle, supérieure. En France, au moins dans les villes, la situation est très différente ; les recensements de pratiquants à la messe du dimanche montrent que l'instruction primaire et technique va de pair avec des taux faibles, l'instruction secondaire et surtout supérieure avec des taux élevés.

Tableau IV

Teneur des réponses	Types d'instruction							
	Elémentaire		Moyenne générale		Moyenne professionnelle		Supérieure	
	Non achev. %	Achev. %	Non achev. %	Achev. %	Non achev. %	Achev. %	Non achev. %	Achev. %
Je m'estime catholique	81,8	83,1	73,8	74,1	73,7	75,4	68,2	70,6
Je m'estime athée	2,3	1,9	5,1	6,4	7,0	7,6	4,6	11,8
Cette question ne m'intéresse pas.....	4	5,1	6,6	3,8	6,1	5,7	6,6	7,8
Je n'ai pas d'opinion sur la question.....	10,8	9,7	14,2	11,3	13,2	11,4	20,5	9,8
Je crois à la création du monde . .	73,9	72,8	61,9	69,2	65,8	65,9	58,3	58,8
J'ai l'intention de me marier à l'église.....	76,7	75,1	65,6	71	64	67,1	63,6	66,7
J'ai l'intention d'élever religieument mes enfants.....	79	77,8	69,9	75,4	68,4	70,8	68,9	70,6

Enfin, de tous les facteurs exploités, celui qui fait ressortir les différences les plus significatives est le type d'agglomération du domicile ; les items favorables à la religion perdent de 25 à 31 points, graduellement, lorsqu'on passe de la campagne à Varsovie.

Tableau V

Convictions religieuses	Domicile					
	Campagne %	Au-dessous de 10.000 habitants %	10 .000 à 20.000 %	20.000 à 100.000 %	Au-dessus de 100.000 %	Varsovie %
Je m'estime catholique	82,9	80,9	75,5	73	70,8	55,6
Je m'estime athée	2,7	4,9	7,2	5,5	5,2	13,6
Cette affaire ne m'intéresse pas.	4,6	4,6	4,4	5,8	7	13,6
Je n'ai pas d'opinion sur la question	9,7	9,3	12,4	15,3	17	17,3

Religion et politique.

Si l'on considère les sous-populations obtenues en fonction des convictions politiques, on les voit réagir de façon très différente aux questions religieuses, mais sans que les positions favorables au catholicisme tombent en-dessous du quart, même chez les communistes (sous les réserves qui viennent d'être exposées), comme on le voit dans le tableau I. La similitude des pourcentages, pour une même sous-population politique, en réponse aux quatre questions religieuses, suggère que l'on retrouve à peu près les mêmes personnes dans les cases homologues : par exemple les partisans du capitalisme qui croient en la création (82,1%), tiennent au mariage religieux (83,8%) et se considèrent comme catholiques (88%). Mais nous ne disposons d'aucune exploitation de cette enquête par des procédés qui permettent de le vérifier, tels que ceux qui servent à construire des échelles d'attitudes. Les tableaux présentés ici suffisent cependant à mettre en lumière des contradictions internes très nettes sur le plan idéologique en ce qui concerne les communistes.

Ces remarques devraient être mises en rapport avec l'intensité des opinions, mais nous manquons de données sur ce point. Toutefois si on considère les communistes, les socialistes, les démocrates et les partisans du capitalisme comme ayant des options politiques plus fermes que les apolitiques favorables au régime et ceux qui n'ont pas de conviction, on constate que la fermeté politique décroît des athées (65%) aux catholiques (29,1%) en passant par les indifférents et par ceux qui n'ont pas de conviction religieuse. Il est remarquable, notamment, que l'indifférence ou l'absence de conviction religieuse aille de pair avec de plus forts pourcentages de fermeté politique que le catholicisme affirmé. En particulier, les catholiques viennent largement en tête pour l'absence de convictions politiques (42%, contre 13,3% chez les athées).

Tableau VI

	Convictions politiques					
	Communistes %	Socialistes %	Démocrates %	Partisans du capitalisme %	Apolitiques partisans du régime %	Sans convictions politiques %
Convictions religieuses						
Catholique	29,7	56,3	73,5	88,0	78,9	84,9
Athée	35,9	12,6	5,8	1,7	3,4	1,5
Cela ne m'intéresse pas	15,6	10,6	7,6	5,1	5,4	2,9
Pas d'opinion sur la question	17,2	20,5	12,7	5,1	12,1	10,5
Manque de données	1,6	—	0,4	—	0,1	0,2
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Croyance en la création :						
Oui	26,6	42,4	62,7	82,1	67,7	75
Non	53,1	27,2	14,8	5,1	7,5	4,3
Je ne sais pas	20,3	30,4	21,8	12,0	24,4	20
Manque de données			0,7	0,8	0,4	0,7
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Décision concernant le mariage :						
Mariage religieux.	25,0	49	63,6	83,8	70,7	77,8
Mariage civil seulement	50,0	20,5	12	2,6	4,4	3,8
Suivant le désir du conjoint	18,6	26,5	20,8	10,3	19,4	13,1
Je ne sais pas	6,3	3,3	3,3	3,4	5,3	4,8
Manque de données	0,1	0,7	0,3		0,2	0,5
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Education religieuse des enfants :						
Oui	26,6	55	69,6	84,6	72,9	81,2
Non	45,3	11,9	6,5	2,6	2,6	1,5
Selon le désir du conjoint	18,7	23,2	16,8	6,8	16,1	9,4
Je ne sais pas	7,8	9,3	6,2	4,3	7,5	6,8
Manque de données	1,6	0,6	0,9	1,7	0,8	1,1
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tableau VII

Convictions politiques	Convictions religieuses							
	Catholiques %		Athées %		Non intéress. %		Sans opinion %	
Communiste	0,9	29,1	19,2	65	6,7	50,9	3,3	36,9
Socialiste	3,9		15,8		10,7		9,4	
Démocrate	19,6		28,3		29,5		22,4	
Partisan du capitalisme	4,7		1,7		4		1,8	
Apolitique, partisan du régime	28	70	21,6	34,9	28,2	48,3	28,4	62,8
Pas de convictions politiques	42		13,3		20,1		34,4	
Manque de données	0,9		0,1		0,8		0,3	
Total	100		100		100		100	

Le tableau VII montre également que les opposants sont en proportion très faible dans toutes les catégories religieuses, que les communistes sont en proportion infime parmi les catholiques et trouvent leur plus fort pourcentage chez les athées.

Les positions politiques ont été saisies également par des questions concernant les contenus de certains principes. Ainsi, l'interrogation « En quoi consiste pour toi la démocratie » comportait une liste de 8 éventualités, avec possibilité de réponses multiples ; l'ordre dans lequel ces éventualités se rangent par pourcentage décroissant diffère étonnamment peu en fonction des options religieuses ; les pourcentages, pour une même éventualité, présentent d'ailleurs des différences assez faibles.

Dans le tableau VIII, l'ordre des lignes correspond aux réponses des athées, des indifférents et des « sans convictions » ; pour les catholiques, les remaniements consisteraient en permutations d'éventualités contiguës (3, 2 ; 5, 4, ; 7, 6) et ces permutations correspondent à de faibles différences de pourcentages (21,1 et 17,3 ; 7,7 et 7,3 ; 3,4 et 1,5). Les catholiques l'emportent sur les athées surtout pour deux aspects « individuels » du problème : « indépendance et liberté des citoyens » et « égalité du niveau de vie » ; les athées présentent des pourcentages plus forts que les catholiques pour des items concernant le type du pouvoir.

Les différences sont faibles également devant la question : « Qu'estimes-tu le plus important pour la Pologne à l'heure actuelle ? ». L'ensemble de l'échantillon classe les éventualités dans l'ordre suivant :

1° L'accroissement de l'honnêteté sociale ;

2° La lutte contre l'alcoolisme ;

3° Le développement des sciences techniques et l'industrialisation plus rapide du pays ;

4° Une plus grande diffusion de l'instruction et l'extension de la culture dans les masses ;

5° Un plus grand rendement du travail de chacun ;

6° La limitation des naissances ;

Tableau VIII

En quoi consiste la démocratie ?	Convictions religieuses				
	Catholiques %	Athées %	Non intéressés %	Sans opinion %	Ensemble %
1. Indépendance et liberté des citoyens	39,7	33,0	26,5	32,5	37,4
2. Exercice du pouvoir dans l'intérêt de la majorité	17,3	22,5	25,6	20,6	18,4
3. Egalité du niveau de vie	21,1	13,0	16,4	20,4	20,4
4. Socialisation de centres producteurs de base	7,3	13,0	13,4	9,1	8,3
5. Système populaire régnant en Pologne	7,7	5,5	11,3	8,6	8,3
6. Dictature du prolétariat	1,5	6,5	4,2	3,3	2,1
7. Système parlementaire	3,4	5,0	1,3	4,1	3,5
8. Système capitaliste	1,0	1,5	0,8	1,2	1,1
Total	99,0	100,0	99,5	99,8	99,5

Tableau IX

Droits répressifs reconnus à l'Etat	Convictions religieuses			
	Catholiques %	Athées %	Non intéressés %	Sans opinion %
Droit d'emprisonner pour conviction politique :				
Oui	10,1	10,9	19	9,9
Non	76	85,7	68	75
Je ne sais pas	13,6	3,4	12,2	14,5
Manque de données	0,7	0	0,8	0,6
Total	100	100	100	100
Droit d'emprisonner pour activité politique :				
Oui	38,8	54,6	53,1	46,9
Non	37,7	33,6	28,6	29,3
Je ne sais pas	23,2	11,8	17,7	23,5
Manque de données	0,3	0	0,6	0,3
Total	100	100	100	100

7° L'aide étrangère par importation et crédits ;

8° Le progrès dans la démocratisation de la vie ;

9° L'accroissement de la discipline et l'obéissance à l'autorité.

Ce sont les catholiques qui ont porté la lutte contre l'alcoolisme au second rang, les autres groupes y plaçant le développement technique et industriel ; pour le reste, tous les groupes donnent le même ordre.

Devant la question « Qu'estimes-tu être actuellement le plus grand bien pour l'humanité ? », le partage est plus marqué, les athées se distinguent par l'accent mis sur la paix (67%, contre 56,5% dans l'ensemble de l'échantillon) et l'implantation du socialisme dans le monde entier (10,1% contre 3,8% dans l'ensemble), et les catholiques par la valeur accordée à l'extension de la religion chrétienne dans le monde entier (20,6% contre 16,7% dans l'ensemble).

Par contre, les divergences deviennent beaucoup plus nettes avec la question : « Estimes-tu que le pouvoir politique a le droit d'emprisonner les gens : a) Pour leurs convictions politiques ? ; b) Pour leurs activités politiques ? ». (Tableau IX).

S'agissant des convictions, l'opposition des athées à l'emprisonnement est plus marquée que celle des catholiques, alors que l'approbation est au même niveau dans les deux groupes ; pour les activités, le refus est du même ordre de grandeur, mais l'approbation des athées l'emporte largement ; dans les deux éventualités, les athées répondent beaucoup plus rarement que les catholiques : « Je ne sais pas ».

Religion et morale.

Une des questions était ainsi libellée : « Es-tu prêt à condamner les faits suivants ? » et énumérait 10 thèmes de jugements moraux que les résultats permettent de ranger en deux catégories : a) thèmes sans corrélation avec les convictions religieuses (vol du bien privé, agissements contraires à l'ordre planifié, rupture du serment militaire, manque de conscience professionnelle, mensonge en vue du bien, avortement) ; b) thèmes variant avec les convictions religieuses (mensonge dans son propre intérêt, vol du bien public, négligence invétérée des devoirs familiaux, infidélité conjugale). Les réponses comportaient 3 issues : toujours, dans certains cas, non.

Comme on le voit, (tableau X), les catholiques viennent au premier rang et les indifférents au dernier — après les athées — pour la réprobation de l'infidélité conjugale et de la négligence invétérée des devoirs familiaux. Par contre, les athées viennent avant les catholiques pour la condamnation du vol du bien public et celle du mensonge en vue de l'intérêt personnel. Enfin, 68,7% des catholiques refusent de condamner l'avortement. Là encore, la structure des attitudes ne peut guère être reconstituée d'une façon plus organique, faute de données sériant les réponses de chaque personne interrogée.

Toutefois, la structure peut être recherchée par une autre voie, en dégageant les « aspirations » ; le questionnaire offrait 6 options explicitées : le bonheur dans l'amour, les plus hautes qualifications professionnelles, la plus haute situation, le bien-être, le pouvoir politique, rien de spécial. En nous bornant aux résultats supérieurs à 10%, nous obtenons le tableau XI.

Le premier rang et le pourcentage élevé attribués au bien-être n'introduisent guère de différences en fonction de l'option religieuse ; les athées se distinguent des catholiques en mettant l'accent sur la « haute qualification » au détriment du « bonheur dans l'amour » ; ce sont les indifférents et les « sans conviction » qui s'éloignent des deux premiers groupes en s'attachant à la « haute situation ».

Tableau X

Faits	Réponse	Catholiques %	Athées %	Non intéressés %	Sans opinion %
Trahison conjugale	Je blâme	62,4	40,3	31,2	39,8
	Je blâme dans certains cas	30,5	46,2	47,6	46,0
	Je ne blâme pas	6,5	12,6	17,7	13,3
	Manque de données	0,6	0,9	4,5	0,9
	Total	100	100	100	100
Négligence invétérée des devoirs familiaux	Je blâme	70,3	63	55,8	61,1
	Je blâme dans certains cas	26,7	35,3	34,0	34,9
	Je ne blâme pas	2,4	0,8	7,5	3
	Manque de données	0,6	0,9	2,7	0,6
	Total	100	100	100	100
Vol du bien public	Je blâme	64,0	77,3	63,3	67,3
	Je blâme dans certains cas	29,8	21,0	28,6	27,5
	Je ne blâme pas	5,4	1,7	4,1	4,9
	Manque de données	0,8	0,0	4,0	0,3
	Total	100	100	100	100
Mensonge dans son propre intérêt	Je blâme	42,6	48,7	36,1	40,7
	Je blâme dans certains cas	48,2	44,5	49,0	50,0
	Je ne blâme pas	8,8	8,3	13,0	9,0
	Manque de données	0,4	1,5	1,9	0,3
	Total	100	100	100	100

Tableau XI

Aspirations	Convictions religieuses			
	Catholiques %	Athées %	Non intéress. %	Sans opinion %
Bien-être	41,6	37,0	40,8	42,6
Bonheur dans l'amour	21,1	13,3		16,0
Haute qualification	20,2	27,7	26,5	
Haute situation			11,6	24,4

La dernière question dont l'exploitation nous fournit des données religieuses se relie à la vie professionnelle : « Si tu en avais le choix, quel travail prendrais-tu de préférence ? ». Six éventualités étaient énumérées : bien payé, léger, intéressant, socialement efficace, qui donne la possibilité de percer, qui en impose aux autres. Les options qui ont obtenu le plus d'adhésions sont les mêmes d'une catégorie à l'autre, mais dans un ordre différent.

Tableau XII

Motivation du choix professionnel idéal	Convictions religieuses			
	Catholiques %	Athées %	Non intéress. %	Sans opinion %
Meilleur salaire	42,0	28,6	42,9	36,1
Intéressant	28,0	37,8	25,2	32,4
Socialement utile	11,0	13,4	12,2	11,4
Possibilité de percer	9,4	14,3	8,8	11,1

Les différences notables concernent les deux premières éventualités ; catholiques et indifférents se distinguent par l'accent mis sur le salaire, alors que les athées font prévaloir l'intérêt du travail, les « sans convictions » restant à mi-chemin de ces deux pôles.

Conclusion.

La mise en œuvre des diverses méthodes d'enquêtes sociologiques se répand rapidement par-dessus les frontières et ce phénomène apporte une base technique indispensable au comparatisme qui fut dès l'origine une préoccupation centrale des *Archives*. A cet égard, des enquêtes internationales, menées parallèlement dans divers pays, constitueraient un progrès radical. Déjà, en sociographie de la pratique cultuelle, une certaine standardisation des procédures constitue un pas dans ce sens. Les sondages en cours sur la jeunesse sont l'occasion d'un effort de coordination qui apportera beaucoup à la sociologie de la religion, domaine où il y a déjà eu d'ailleurs des questions posées simultanément dans plusieurs pays (5).

Le travail de Sophie Skorzynska et Marie Szaniawska que nous venons de présenter ici constitue une contribution intéressante à l'extension géographique et méthodologique de notre discipline, et prend place parmi les prémices d'une coopération qui surmontera de plus en plus les barrières politiques, idéologiques ou religieuses.

Jacques Maitre.
Centre d'Etudes Sociologiques.
(C.N.R.S.).

(5) « Une enquête internationale. La religion dans le monde », *Sondages*, 1er février 1948, pp. 31-33.

RELIGION ET OPINIONS CHEZ LES ÉTUDIANTS DE L'UNIVERSITÉ DE SARAJEVO (*)

LA Yougoslavie est une véritable mosaïque de nationalités et de confessions. Aux cinq nationalités (Serbes, Croates, Slovènes, Macédoniens et Monténégrins) s'ajoute encore la catégorie particulière des Yougoslaves musulmans, « indéfinis », habitant surtout la Bosnie-Herzégovine. Dans les régions où l'on parle le serbo-croate, les catholiques en général se considèrent comme Croates, les orthodoxes comme Serbes et les Slaves islamisés comme Yougoslaves « de nationalité indéfinie ». Les musulmans sont très nombreux dans certaines régions.

La mosaïque confessionnelle attire notre attention à cause des changements socio-économiques. Les traditions persistent et influent sur la vie quotidienne : la religion n'a pas disparu, mais elle est placée tout simplement dans un cadre nouveau qui officiellement se dit scientifique et athée.

Les recensements officiels de la population (1) comportent deux questions sur la religion : « Quelle religion professez-vous ? » ; « Etes-vous athée ? ». Environ 13,6% de la population ont déclaré qu'ils étaient athées. Les savants yougoslaves n'y voient qu'une donnée sommaire : ils considèrent sur ce plan le recensement (celui de 1953) comme un instrument d'investigation scientifique « grossier » ; ils se rendent compte de la grande complexité de tous les facteurs et de la transformation relativement brusque et accentuée de la vie de toute la population, celle des familles et celle des individus.

Pays multiconfessionnel, la Yougoslavie compte trois confessions domi-

---

(*) Nous rendons compte ici d'une enquête dont les résultats ont été exposés par A. FIAMENGO (*Studenti sarajevskog univerziteta, Pitanje braka posmatrano iz aspekta nacionnalne i religiozne pripadnosti i stepena obrazovanja bracnih drugova*, Belgrade, Sociologija br. 2, 1960, 28 p.).

(1) D'après les résultats du dernier recensement analysé de la population, effectué le 31 mars 1953 (celui de 1961 n'est pas encore terminé), ceux qui ont déclaré appartenir à une communauté religieuse se répartissent comme suit :

orthodoxes	48 %
catholiques romains	36 %
musulmans	14 %
Les autres confessions représentent des taux infimes :	
protestants	1,01 %
autres chrétiens	0,47 %
hébraïques	0,013 %
autres sectes non chrétiennes	0,006 %

nantes : catholique, orthodoxe et musulmane (2). Dans beaucoup de villes et même de villages, en particulier en Bosnie-Herzégovine, ces trois religions existent côte à côte, souvent presque dans la même proportion (3). Cet état de choses mérite que les sociologues ne l'examinent pas seulement à cause de son passé captivant (4), mais également pour étudier toutes les influences qu'il a subies après la seconde guerre mondiale sous l'effet d'une transformation sociale et politique accélérée, provoquée par l'industrialisation rapide du pays et soutenue en pratique par le nouveau système communal et celui de l'autogestion (des conseils ouvriers).

Il s'agit ainsi d'« observer attentivement les aspects religieux de cette transition qui contribuerait certainement beaucoup à élucider la question suivante : dans quelle mesure, avec quelle rapidité et selon quelle procédure, l'industrialisation accélérée influence-t-elle ou non les manifestations de la vie religieuse ? Ce qui peut, en l'occurrence, présenter un intérêt particulier, c'est sans doute la connaissance de l'influence de l'industrialisation sur le changement de l'opinion religieuse chez les paysans qui deviennent des travailleurs industriels » (5).

L'enquête sur les étudiants de Sarajevo.

Des enquêtes longues et en profondeur seront nécessaires pour connaître l'influence de l'industrialisation sur les éventuels changements dans les modes de vie, les traditions et les pratiques, et enfin sur les opinions religieuses.

Ante Fiamengo, enseignant à l'université de Sarajevo depuis de longues années, a apporté une documentation directe : les réponses données en mai 1957

---

(2) Cfr. Jean-Paul Roux, *L'Islam en Occident* (*Europe-Afrique*), Paris, 1959, en particulier p. 215-22, cinquième partie : *L'Islam en Europe et au Maghreb, Musulmans des Balkans et Chrétiens de Turquie.*

Page 214, *Annexe III* : « Les populations musulmanes d'Europe » :

Yougoslavie	16.700.000 habitants —	1.750.000 musulmans.
Turquie d'Eur.	7.000.000 habitants —	1.900.000 musulmans.
Bulgarie	7.000.000 habitants —	800.000 musulmans.
Grèce.	8.000.000 habitants —	100.000 musulmans.

Page 219 : « Religion ou race ? » :

Yougoslavie : 1.765.000 musulmans, dont :
350.000 Turcs (Vallée du Vardar).
900.000 Serbes et Croates en Bosnie-Herzégovine.
450.000 Albanais (Kosovo Met.).
65.000 Tziganes.

Pages 221-22 : « Longtemps attachés aux langues turque et arabe, ces musulmans bons vassaux du khalife et farouches défenseurs de leur foi, se sont fortement serbisés depuis 1878 et surtout depuis la création de la Yougoslavie. Tenus longtemps comme des hétérogènes parce qu'ils avaient renoncé à la foi de leurs ancêtres et constituaient, par conséquent, des groupements paysans soi-disant favorisés ou des dynasties beylicales héréditaires oppressantes, ou du moins jalousées, ils ont acquis à présent les mêmes droits que leurs compatriotes chrétiens. Il y avait de cette façon une fort intéressante intégration de musulmans pratiquants à une société chrétienne qui aurait pu être riche d'enseignement. La soviétisation yougoslave amenant avec elle un désintéressement des questions religieuses et une lutte contre la foi, change les perspectives : ce n'est plus tant les rapports islamo-chrétiens qui nous intéressent alors, mais, comme partout en pays communistes, les relations entre le régime athée et les doctrines confessionnelles ».

(3) Cette estimation du nombre des musulmans en Yougoslavie s'avère comme modeste. D'après le recensement du 31 mars 1953, il y avait en Yougoslavie 2.083.000 musulmans. (Annuaire Statistique yougoslave et également in *Les cultes dans la République Populaire Fédérative de Yougoslavie*, Belgrade, 1959, p. 17).

(4) Voir entre autres in Hazim Sabanovic : *Bosanski Pasaluk* (Pasaluk de Bosnie, Origine, histoire et administration), Sarajevo, 1959, 271 p.

(5) A. Fiamengo : « Sociologie et religion en Yougoslavie », *Archives de Sociologie des Religions*, 2, 1956, p. 119.

par des étudiants provenant des familles de ce milieu multinational et multiconfessionnel, rural et citadin, lui ont servi de base pour ses analyses (6). Cette enquête visait à esquisser une image complète et détaillée de la vie et du travail de cette jeune université et elle a été la première de ce genre en Yougoslavie. Elle a touché 31 % des étudiants inscrits (1.109 sur 3.550), ainsi répartis (les pourcentages sont calculés par rapport au nombre correspondant des inscrits) :

Facultés	Inscrits au 2e sem. 1956-1957			Enquêtés					
				Nombre			Pourcentage /Inscrits		
	Ens.	H.	F.	Ens.	H.	F.	Ens.	H.	F.
F. des lettres	1.103	515	578	388	209	179	35 %	40,5%	31 %
F. vétérinaire	248	243	3	76	76	—	30,6%	31,3%	—
F. technique	477	437	40	141	126	15	29,7%	28,7%	37,4%
F. de médecine	540	367	173	145	116	29	27 %	31,6%	16,8%
F. économique	400	323	77	151	129	22	37,6%	40 %	28,5%
Divers (7)	782	674	108	208	189	19	26,4%	28 %	17,6%
Total	3.550	2.569	981	1.109	845	264	31,4%	33 %	27 %

L'enquête a étudié six domaines de la vie et du travail des étudiants :

1. — La structure des facultés d'après l'âge, le sexe, la nationalité et l'origine sociale.

2. — La situation matérielle des étudiants.

3. — Leur attitude à l'égard des études.

4. — Leur attitude à l'égard de la société.

5. — La vie culturelle et celle des loisirs des étudiants.

6. — L'attitude des étudiants par rapport au mariage, sur les six points suivants : *a*) l'identité d'appartenance ethnique (nationale) des conjoints ; *b*) leur identité d'appartenance (origine) religieuse (confessionnelle) ; *c*) leur degré d'instruction ; *d*) la famille et les institutions chargées de former la jeune génération ; *e*) les rôles des époux dans les travaux ménagers ; *f*) le travail de la femme mariée employée en dehors de la maison. Chaque question a été traitée par rapport aux catégories de sexe, âge, domicile fixe, origine sociale, appartenance idéologique, religieuse et ethnique (nationale).

(6) Sarajevo, capitale de la République de Bosnie-Herzégovine, n'a pas été choisi par hasard. C'est le centre historique, politique et culturel d'une vaste région en rapide développement, situé au cœur d'un pays très riche en minerais (voir, entre autres, J. CHARDONNET, *Les grandes puissances*, tome I, p. 526 : « La Yougoslavie est sans doute le pays le plus minéralisé d'Europe » ; Hamija KRESEVLJAKOVIC, *Hanovi i Karavansaraji u Bosni i Hercegovini* (Les *hans* et les caravansérails en Bosnie-Herzégovine), Sarajevo, 1957, en part. p. 79-97 : « Depuis le début du XVIe siècle, Sarajevo est le centre dominant économique et culturel, et à partir de 1463 la capitale politique où se passent tous les événements sérieux »).

(7) La catégorie « divers » est représentée par les étudiants de l'Institut agricole et forestier et de la faculté de droit à cause de leur présence relativement restreinte à Sarajevo.

Nous pensons qu'une juste identification des groupes ethniques, religieux ou du niveau d'instruction est d'une grande importance pour l'édification du socialisme, qui tend à devenir un système social dont la structure serait plus homogène que toutes les structures existant avant lui ou toutes les sociétés de classe.

Les étudiants forment en Yougoslavie un groupe particulier que l'on peut difficilement comparer à d'autres groupements de cette communauté socialiste. Leurs attitudes ne sont ni celles d'autres groupes de jeunes Yougoslaves, ni celle de la société actuelle yougoslave au sens global du mot.

L'attitude des étudiants par rapport à l'appartenance religieuse des époux.

Le phénomène religieux est d'une importance considérable pour la vie yougoslave : avant tout par son influence sur la recherche des solutions concernant le problème des nationalités. Certains groupes nationaux distincts sont d'une appartenance religieuse distincte et ainsi ils se séparent encore plus des autres.

Le phénomène religieux peut également influencer la conclusion et la réussite des mariages mixtes. Il est connu que dans certaines régions, dans certaines communes et localités yougoslaves, vivent ensemble plusieurs communautés ethniques et confessionnelles. Cette réalité pose nécessairement dans la vie pratique la question : est-ce que l'appartenance religieuse déterminée influence sérieusement la conclusion d'un mariage ainsi que les rapports psychiques et moraux des époux une fois le mariage mixte conclu ? Est-ce que cette influence est positive ou négative ? Est-ce qu'elle contribue à renforcer l'harmonie conjugale des époux ? Est-ce qu'elle les aide sur le plan de l'éducation des enfants ? Est-ce qu'elle contribue à l'homogénéité de toute la société ?

L'enquêteur indique à ce sujet que des couches très larges de la population, et en particulier celle des paysans, regardent les mariages mixtes avec une certaine suspicion. On admet plus facilement les mariages mixtes conclus entre les catholiques et les orthodoxes ; plus difficilement les mariages des catholiques ou des orthodoxes avec des musulmans.

Au cours d'une recherche sur le terrain dans la vallée de la rivière Lepenica, région agricole habitée par des paysans-ouvriers, éloignée de 30 kilomètres de Sarajevo (8), on a posé fréquemment cette question aux paysans de différentes confessions : « Est-ce que vous donneriez votre fille à un jeune homme d'une autre confession ? ». La réponse a été presque toujours la même : « Je donnerais ma fille très volontiers à un jeune homme de ma confession ; s'il n'y en a pas, je préférerais un catholique (un orthodoxe quand la fille est catholique). Il me serait difficile de voir ma fille se marier avec un musulman. Mais si cela devait arriver, dans ce cas il vaudrait mieux qu'elle quitte notre région, parce que jamais nous ne serions tranquilles, ni elle chez elle, ni moi chez moi ».

Les ruraux jeunes sont nettement plus libéraux que leurs parents, mais beaucoup plus conservateurs que la jeunesse estudiantine.

---

(8) Nous avons eu l'avantage de suivre cette enquête. Une équipe de philologues, sociologues, historiens et agronomes a résidé plusieurs fois dans cette région isolée, englobant une population orthodoxe, catholique et musulmane d'origine entièrement rurale, mais en transformation culturelle, d'autant plus qu'une partie de ses habitants, toujours plus nombreuse, travaille dans de nouvelles usines, carrières et chantiers, et que la jeunesse veut apprendre à lire et à écrire ou étudier en ville, même si elle n'est plus d'âge scolaire classique. — Voir également in J. Fisera : *L'origine et l'évolution de la gestion de l'industrie nationalisée en Yougoslavie* (L'autogestion des producteurs en Yougoslavie), Institut d'Etudes Politiques de l'Université de Paris, 1959, thèse, 161 pages, en particulier, pp. 20 et sv.

C'est pour cela que les enquêteurs ont posé aux étudiants de l'université de Sarajevo la question suivante :

« *Quelle est l'influence de la différence d'appartenance religieuse pour la réalisation d'un mariage heureux* ? ».

Les enquêtés ont eu à choisir entre trois réponses : L'égalité d'appartenance religieuse est nécessaire — importante — pas importante.

	Hommes	Femmes
L'égalité est nécessaire	13,4%	9,1%
L'égalité est importante	27,2%	26,6%
L'égalité n'est pas importante	58,6%	63,5%
Sans réponse	0,8%	0,8%

En Yougoslavie, comme souvent ailleurs, on tend à présumer que les femmes sont plus influencées par une croyance religieuse que les hommes. Cette supposition a été confirmée par le dernier recensement effectué en Yougoslavie en 1953 (9).

Tandis que ce recensement a révélé un pourcentage sensiblement plus bas d'athées de sexe féminin de toutes les nationalités (groupes ethniques) ; les résultats de cette enquête ont fait remarquer que les étudiants de sexe masculin sont plus intéressés que les étudiants-femmes à la modalité « pour que leurs époux soient de la même religion ». Mais la différence de 4% représente environ 11 personnes, ce qui ne permet guère d'échaffauder des hypothèses ; le trait à retenir est au contraire la faiblesse du dimorphisme sexuel sur ce point en milieu estudiantin à Sarajevo.

Sur le plan des groupes d'enquêtés classés par âge, les différences particulières ne sont pas notables. Cependant il convient de remarquer que le pourcentage de ceux qui pensent que la même appartenance religieuse (confesionnelle) s'impose est plus restreint parmi les étudiants plus jeunes que parmi ceux qui sont plus âgés : 9,7% à 20 ans, contre 17,4% à 25 ans. Le pourcentage de réponses exprimant que l'identité de « l'origine religieuse n'est pas importante » est plus élevé pour la catégorie des jeunes que pour les étudiants âgés.

(9) Pourcentages d'athées déclarés au recensement de 1953 :

Appartenance ethnique	Ensemble	Hommes	Femmes	Différence (entre les sexes)
Serbes	15,8%	20,1%	11,8%	8,3%
Croates	10,1%	13,6%	7,7%	5,9%
Slovènes	10,3%	13 %	8 %	5 %
Macédoniens	15,8%	19,2%	12,2%	7 %
Monténégrins	39,5%	47 %	33 %	14 %
Yougoslaves non classés	4 %	5,5%	2,5%	3 %
Total	12,6%	16 %	9,4%	6,6%

Il est intéressant d'étudier les variations de pourcentages par rapport au domicile (fixe) des étudiants (10).

La prise en considération de la même appartenance religieuse pour la conclusion d'un mariage heureux est plus le fait des étudiants d'origine rurale, moins celui de ceux qui proviennent de villes de 10.000 habitants et encore moins des originaires des villes les plus grandes.

Il est à noter que les déclarations des étudiants ayant leur domicile fixe dans les villes de 10-20.000 habitants apparaissent comme plus « progressistes » aux enquêteurs yougoslaves que celles des étudiants de villes plus importantes. Mais ces déclarations doivent être prises avec une certaine réserve à cause de la faiblesse des effectifs dans cette catégorie.

Pour référer les réponses à l'origine sociale, on n'a retenu que trois catégories, étant donné que la fréquence de la catégorie artisanale a été très faible. Le pourcentage des partisans de la nécessité d'une même appartenance s'accroît quand on passe des employés aux ouvriers et de ceux-ci aux paysans. La variation est inverse sur l'item « l'identité n'est pas importante » (11).

Une conclusion paraît dès lors s'imposer à nous : les étudiants provenant des familles d'employés sont les plus libéraux, ceux d'origine paysanne les plus conservateurs. Les étudiants issus de la classe ouvrière se situent entre ces deux catégories sociales.

Une analyse complémentaire s'impose : est-ce que l'appartenance idéologique et l'appartenance à une religion se manifestent ainsi par le jugement concernant l'importance de l'appartenance religieuse des époux ?

Variables idéologiques, ethniques et culturelles.

L'analyse des résultats en fonction de l'adhésion à la philosophie marxiste ou à une philosophie idéaliste ont révélé que nombreux sont les étudiants qui se

(10) En ce qui concerne l'appartenance religieuse des époux.

Domicile (fixe)	Total effectif	%	L'identité est nécessaire	L'identité est importante	L'identité n'est pas importante	Sans réponse
Village	321	100	16,5 %	30,7 %	51 %	1,8 %
Ville jusqu'à 10.000 h.	169	100	14,3 %	26,5 %	55,5 %	3,7 %
Ville de 10.000 à 20.000 h.	89	100	6,7 %	22,5 %	70,8 %	—
Ville de 20.000 à 50.000 h.	136	100	8,8 %	30,2 %	59,5 %	1,5 %
Ville au-dessus de 50.000 h.	360	100	10,1 %	23 %	63 %	1,9 %

(11) En ce qui concerne l'appartenance religieuse des époux :

Origine sociale	Total effectif	%	L'identité est nécessaire	L'identité est importante	L'identité n'est pas importante	Sans réponse
Paysans	301	100	15,8 %	29,4 %	52,1 %	2,7 %
Ouvriers	217	100	12 %	30,3 %	56,3 %	1,4 %
Employés	461	100	10,1 %	24,4 %	63,4 %	2,1 %

déclarent marxistes et qui considèrent que l'égalité de l'appartenance religieuse est nécessaire ou importante pour la vie commune des époux (12).

A. Fiamengo cherche l'explication dans : 1) l'inconséquence des opinions marxistes ; 2) le manque de sincérité du répondant ; 3) les conditions de vie et du milieu où vivent les enquêtés (attitude et opinions des parents, leur mentalité, l'appartenance religieuse différente, etc.).

Il rappelle, dans le commentaire de ce tableau, avoir connu personnellement des cas où les époux ne prenaient pas en considération la différence de religion, mais respectaient l'opinion et la mentalité de leurs parents et du milieu les environnant. En outre, ces personnes souvent conseillaient aux jeunes d'éviter les mariages mixtes.

Une autre conclusion peut être faite également : le pourcentage de répondants du sexe masculin qui considèrent l'égalité d'appartenance religieuse comme nécessaire pour le mariage est plus élevé que le pourcentage des enquêtés du sexe féminin, tandis que, par contre, un pourcentage de répondants féminins penche vers la conception que l'appartenance religieuse n'est pas importante pour le mariage, est très élevé. L'auteur en déduit que les femmes occupent ainsi une position plus avancée. Mais, là encore, les différences portent sur des effectifs bien faibles.

La différence entre le pourcentage des étudiants marxistes et idéalistes est évidente, mais elle n'est pas aussi marquante qu'on pourrait l'attendre (13).

---

(12) En ce qui concerne l'appartenance religieuse des époux :

Idéologie	Total effectif	%	L'identité est nécessaire	L'identité est importante	L'identité n'est pas importante	Sans réponse
« *Marxiste* » :						
Ensemble	1.045	100	11,5 %	27,3 %	59,3 %	1,9 %
Hommes	790	100	12,3 %	27,5 %	58,1 %	2,1 %
Femmes	255	100	8,6 %	26,2 %	64,3 %	0,9 %
« *Idéaliste* » :						
Ensemble	45	100	26,6 %	24,4 %	44,5 %	4,5 %

(13) Rapport de l'appartenance religieuse des époux :

Appartenance religieuse	Total	%	L'identité est nécessaire	L'identité est importante	L'identité n'est pas importante	Sans réponse
Croyant :						
Ensemble	42	100	40,7 %	37,9 %	21,4 %	—
Indifférent :						
Ensemble	466	100	11,3 %	32,1 %	55,1 %	1,5 %
Femmes	149	100	8,1 %	34,3 %	56,2 %	1,4 %
Athée :						
Ensemble	581	100	10,7 %	22,4 %	64,6 %	2,3 %
Femmes	105	100	3,8 %	16,2 %	77 %	—
Membre de la Ligue des Communistes Yougoslaves :						
Ensemble	345	100	12,2 %	22 %	63,3 %	2,5 %
Femmes	45	100	4,5 %	13,4 %	82,1 %	—

Les étudiants croyants ne sont qu'en minorité partisans de la « nécessité », mais ceux qui estiment sans importance la similitude confessionnelle sont presque deux fois moins nombreux.

Les réponses des autres groupes (indifférents, athées et membres de la Ligue des Communistes) varient en sens inverse. Les pourcentages de ceux qui estiment que la similitude d'appartenance n'est pas importante s'étagent de 55% à 65%.

Il est surprenant que le pourcentage le plus restreint de ceux qui estiment que l'égalité religieuse n'est pas importante pour les époux se trouve parmi les athées et non parmi les communistes : selon A. Fiamengo, on est obligé de constater un manque de solidité et une inconséquence des membres de la Ligue des Communistes Yougoslaves par rapport au problème évoqué ci-dessus.

En analysant le rapport entre l'appartenance religieuse des époux et l'appartenance ethnique (nationalité), nous constatons un fait frappant : les enquêtés de nationalité serbe et croate considèrent, dans leur majorité absolue, que le phénomène religieux n'est pas important pour le mariage. Il est également caractéristique que parmi eux il en est 40% qui considèrent que l'égalité d'appartenance religieuse est nécessaire ou importante pour la réalisation d'une harmonie dans le mariage. Cela signifie qu'une partie considérable des étudiants orientés vers le marxisme prend au sérieux le phénomène religieux dans la vie pratique. (Sur ce plan il n'y a pas de grande différence entre les étudiants Serbes et Croates).

Les résultats se rapportant aux Monténégrins sont tout autres. Dans ce cas, si le pourcentage de ceux qui considèrent l'égalité d'appartenance religieuse comme nécessaire est petit, le nombre de ceux qui considèrent que cette appartenance est importante est relativement grand.

Si nous comparons les résultats des options de Yougoslaves non déterminés (non classés, de tradition musulmane) à celles des autres nationalités yougoslaves, nous constatons des différences beaucoup plus prononcées. La catégorie des Yougoslaves indéterminés et celle des musulmans est indiquée à part afin de pouvoir comparer la différence des attitudes par rapport à toute une série de problèmes de ces musulmans qui se déclarent Serbes ou Croates. Un pourcentage beaucoup plus grand de Yougoslaves indéterminés a déclaré que l'égalité religieuse est nécessaire ou importante pour le mariage. Ce pourcentage oscille autour de 60% (tandis que pour les autres groupes nationaux il se maintient au niveau de 40% environ). Le même groupe exprime par un pourcentage beaucoup plus bas que les autres groupes nationaux son accord à la formule : « L'appartenance religieuse est sans importance pour le mariage ».

Cette différence est à observer dans les attitudes des musulmans qui se sont déclarés comme Yougoslaves indéterminés par rapport à tous les autres musulmans. Ainsi les attitudes des musulmans déclarés comme Serbes ou Croates s'approchent de celles des autres groupes nationaux. En pratique ces musulmans (Serbes ou Croates) se situent entre les Yougoslaves indéterminés et les autres groupes nationaux, Serbes, Croates, Monténégrins ; catholiques, orthodoxes, athées ou indifférents.

L'auteur exprime une hypothèse résumant que les musulmans qui se sont déclarés comme Serbes et Croates sont plus progressistes dans leurs attitudes par rapport à l'appartenance (l'égalité) religieuse recherchée pour un mariage heureux que les Yougoslaves non déterminés (non classés, d'origine musulmane, qui n'ont opté pour aucune des nationalités).

La ventilation des étudiants par faculté (14) ne fait pas apparaître de différence sensible.

Le pourcentage le plus restreint de ceux qui considèrent que l'appartenance religieuse est nécessaire se trouve à la faculté vétérinaire, à la faculté de philosophie, et le plus grand est celui de la faculté économique et de la faculté de médecine.

Le pourcentage le plus bas de ceux qui jugent cette appartenance comme importante a été constaté aux facultés classées comme « le reste » et à la faculté économique, et le plus élevé à la faculté technique et à celle de médecine. Le nombre le plus grand de ceux qui considèrent l'identité de l'appartenance religieuse comme sans importance pour la vie des époux a été constaté à la faculté de philosophie et à la faculté vétérinaire ; le pourcentage le plus bas est celui relevé à la faculté technique et à celle de médecine.

Il est possible de conclure qu'il n'y a pas de grandes oscillations à relever à la base de l'analyse par faculté.

Conclusion.

Soulignons l'importance de cette enquête pour la recherche qui doit faciliter les relations et le rapprochement des différents groupes ethniques et confessionnels yougoslaves. Leur intégration est considérée comme « une des plus grandes questions dans notre communauté sociale et socialiste ».

Sur ce plan, l'attitude des étudiants de l'université de Sarajevo est jugée comme positive :

Sur 1.109 enquêtés, 853 (77,1%) pensent que l'appartenance nationale n'est pas importante pour la réalisation d'un mariage heureux.

Les résultats de cette enquête méritent d'être rapprochés de ceux du recen-

---

(14) En ce qui concerne l'appartenance religieuse des époux :

Faculté	Total	%	L'identité est nécessaire	L'identité est importante	L'identité n'est pas importante	Sans réponse
De lettres et philosophie (15) :						
Total	388	100	10,8 %	27,1 %	60,6 %	1,5 %
Hommes	209	100	12,9 %	26,8 %	59,4 %	1,9 %
Femmes	179	100	8,4 %	27,3 %	63,2 %	1,1 %
Vétérinaire :						
Total	76	100	5,2 %	26,4 %	68,4 %	—
Technique :						
Total	141	100	12 %	29,8 %	54 %	4,2 %
De médecine :						
Total	145	100	13,8 %	29,5 %	56 %	0,7 %
Economique :						
Total	151	100	16,4 %	25,8 %	56,5 %	1,3 %
Reste :						
Total	182	100	12,7 %	23,2 %	60,2 %	3,9 %

(15) Les enquêtés par sexe ont été testés uniquement à la faculté de philosophie parce qu'ils y sont presque égaux sur le plan numérique.

sement de 1953 ; ce dernier montre un « saut frappant» concernant les opinions de la catégorie de 20 à 34 ans par rapport aux autres catégories par âge (16).

Cette tendance vers l'athéisme apparaît encore plus clairement chez les étudiants : 58,6% disent que la similitude d'appartenance religieuse n'est pas importante pour la réalisation d'un mariage heureux. Le nombre des indifférents à la religion et des athées déclarés atteint environ 94% du total des étudiants.

Une autre comparaison entre les résultats du recensement général de la population et ceux de l'enquête concernant les attitudes des étudiants peut s'établir par nationalité (17).

Les Serbes se déclarent en général plus comme athées que les Croates et les musulmans. La même tendance ressort de l'enquête des étudiants. Si les Croates optent dans une mesure moins prononcée pour l'athéisme, les musulmans (les Yougoslaves non déterminés) représentent les pourcentages les plus bas.

Il est nécessaire, par contre, de souligner une discordance entre les résultats du recensement général et l'enquête quant à l'élément féminin. Si le pourcentage moyen d'athées de sexe féminin est un peu plus bas que le pourcentage d'athées-hommes, l'enquête a démontré que les étudiantes interrogées étaient plus indifférentes à l'appartenance religieuse des époux que leurs collègues masculins. Ce fait a certainement d'autres justifications, il ne s'agit certainement pas uniquement des attitudes envers la religion comme idéologie. Il est connu que

(16) Résultats du recensement de 1953 :

Tranches d'âges	Population générale		Population sans religion	
	En milliers	Pourcentage	En milliers	Pourcentage
0- 6 ans	2.754	16,3 %	383	18,4 %
7-14 ans	2.422	14,3 %	214	10,3 %
15-19 ans	1.753	10,4 %	239	11,5 %
20-34 ans	4.221	24,9 %	911	43,5 %
35-49 ans	2.805	16,8 %	243	11,7 %
50-64 ans	1.963	11,6 %	77	5,7 %
65 et plus	1.005	5,9 %	18	0,9 %
Total	16.927	100 %	2.085	100 %

(17)

Résultats du recensement général		Résultats de l'enquête concernant les étudiants
Nationalité	Pourcentage sans religion	L'égalité d'appartenance religieuse n'est pas importante
Serbes	15,8 %	59,7 %
Croates	10,1 %	58,3 %
Monténégrins	39,5 %	60,2 %
Yougoslaves non classés (musulmans)	4 %	37 %

l'attitude des femmes intellectuelles par rapport au mariage mixte n'est pas identique à celle de larges couches d'ouvrières et de paysannes. De plus, 68% des étudiantes interrogées appartiennent à la faculté de philosophie.

Les enquêteurs yougoslaves estiment qu'il serait nécessaire d'entreprendre une nouvelle enquête dans un délai déterminé pour avoir une image dynamique des attitudes des étudiants de l'université de Sarajevo par rapport aux questions posées afin de pouvoir constater les tendances régulières et plus profondes manifestées par le processus du développement et par la polarisation à l'intérieur de ces tendances.

Joseph Fisera.
C.N.R.S.

DEUX ENQUÊTES SUR LES ÉTUDIANTS PROTESTANTS NÉERLANDAIS

L'INSTITUT sociologique de la « Nederlands Hervormde Kerk » (« Eglise Réformée des Pays Bas ») a effectué entre le 1er novembre 1949 et le 1er mars 1950 des recherches sur l'attitude d'étudiants protestants de Leyde, membres des trois associations d'étudiants protestantes auprès de cette université, envers la mission étrangère (1). Il s'agissait de déterminer cette attitude pour les trois associations différentes — superficiellement caractérisables, selon leurs orientations religieuses, comme très orthodoxe, libérale et intermédiaire — et de déceler les facteurs qui pourraient influencer cette attitude. On a choisi l'enquête par questionnaire, et on a reçu, sur 627 membres, 234 réponses, soit 37%, très inégalement réparties sur les trois associations. Bien que les résultats ainsi obtenus ne soient aucunement représentatifs pour les ensembles des groupes, on croit pouvoir formuler cependant quelques hypothèses, aussi bien à l'égard des diverses associations, que sur les rapports entre certains facteurs et l'attitude des étudiants protestants envers la mission étrangère.

L'attitude elle-même est caractérisée comme négative, indifférente, positive-latente, positive-active, sans qu'il soit bien défini en quoi l'attitude positive latente se distingue de l'attitude indifférente, ni selon quels critères les classifications sont établies et appliquées.

Les facteurs qu'on met en rapport avec ces attitudes sont classés en deux catégories : psychologiques et sociologiques, distinction qui, elle aussi, est loin de s'imposer pour tous les cas. Comme facteurs psychologiques sont énumérés :

a) L'intérêt pour des peuples, civilisations, pays étrangers (qui se montre favorable à l'intérêt pour les missions) ;

b) La certitude ou l'incertitude à l'égard de sa propre orientation religieuse, ceux qui se disent incertains n'étant pas prêts à envisager un apostolat auprès des autres ;

c) L'activité dans le domaine social, et ;

d) L'intérêt pour l'œcuménisme, qui tous les deux vont de pair avec l'intérêt pour les missions ;

e) Le sexe : les hommes étant plus actifs ; ce qui risque cependant de fausser l'image ici, c'est que les étudiants en théologie, en deux des trois associations positifs sans exception, sont presque tous des hommes.

---

(1) J.A.C. Van Burg et P.E. Kraemer, « Student en Zending », *Sociologisch Bulletin* (Boekencentrum, 's Gravenhage), IV (1950), n° 4, pp. 97-138.

Comme facteurs sociologiques sont cités :

f) L'homogénéité ou l'hétérogénéité d'orientation religieuse entre les parents ou entre le sujet et sa famille d'origine, l'homogénéité s'avérant plus propice à l'intérêt à la mission ;

g) L'attitude de la famille d'origine à l'égard de la mission étrangère ;

h) Un séjour en pays d'outre-mer, qui se montre favorable à l'intérêt à la mission ;

i) Etudier la théologie ;

j) Le milieu dans lequel et la manière dont on a eu sa première information sur les missions (dans la famille, à l'école, au catéchisme, etc.).

Les auteurs de l'enquête croient que ces facteurs jouent différemment dans les trois associations observées. Des tensions internes causeraient dans l'association « orthodoxe » une certaine lassitude à l'égard du problème posé, bien que l'homogénéité d'origine religieuse (des « Eglises Réformées », traditionnellement très actives en matière de missions) puisse appeler des expectations différentes. Cette même raison expliquerait qu'on n'ait obtenu que très peu de réponses de ce groupe. L'association libérale, par contre, qui regroupe beaucoup de gens incertains et des chercheurs d'origine religieuse très diverse, constituerait par sa nature même une ambiance très peu appropriée à l'activité et à la problématique missionnaire.

***

En 1955-56 le même Institut sociologique effectuait, à la demande de la Commission pour l'Enseignement supérieur théologique de la « Nederlands Hervormde Kerk », une enquête auprès des étudiants en théologie appartenant à cette Eglise, sur les budgets, les bibliothèques et les motifs pour lesquels ils ont choisi telle université (2). Cette enquête aussi est faite par questionnaire, envoyé aux étudiants de 2e et 4e année des quatre facultés de théologie, fréquentées par les étudiants de cette Eglise (Leyde, Utrecht, Groningue, Amsterdam) et du séminaire à Driebergen (cours post-universitaire de pastorale). On obtenait 67% de réponses, dont la répartition selon certains critères ne s'éloignait de celle de la population totale que par une représentation plutôt faible de la faculté de Leyde et celle trop forte d'Utrecht (d'où l'enquête était organisée).

Quant à la situation budgétaire des étudiants, l'enquête conclut que 47% des sujets logés en garni, 28% de ceux qui habitent chez leurs parents dans la ville même où se trouve l'université, et 23% de ceux qui voyagent de leur domicile à la ville universitaire disposent d'un budget permettant raisonnablement de faire des études universitaires ; que 32% font du travail rémunéré par simple nécessité ; qu'on compte deux fois plus de boursiers parmi les étudiants en théologie que dans les autres facultés, ce qui reflète d'une part la modestie des ressources pécuniaires de leurs milieux d'origine, mais d'autre part aussi la plus grande souplesse à leur égard dans l'attribution de bourses, aussi bien par l'État que par de nombreux fonds ecclésiastiques ; somme toute, que la situation actuelle paraît bonne pour 48,4%, étroite pour 34,2% et mauvaise pour 17,4% ; mais qu'on doit dire, compte tenu des inconvénients du travail payé pour ceux qui étudient, que la situation réelle n'est bonne que pour 28,4%, étroite pour 34,2% et mauvaise pour 37,4% des étudiants.

Quant aux causes de ces faits, leur relation avec les milieux d'origine des

(2) P.E. KRAEMER et H.C. SPIJKERBOER « Hervormde theologische studenten — hun financiele situatie, boekenbezit en redenen van universiteitskeuze », *Sociologisch Bulletin* (Boekencentrum, 's Gravenhage), XI (1957), n° 2/3, pp. 42-112.

étudiants ne semble pas très évidente : les originaires des milieux dits supérieurs ne se trouvent que pour 50% en situation « bonne ». (On doit remarquer ici que les fils de pasteurs comptent parmi les milieux supérieurs : or, la situation budgétaire des pasteurs de la « Nederlands Hervormde Kerk » pose elle-même des problèmes, comme le montre une étude antérieure du même institut) (3). Le système des bourses paraît insuffisant d'une part — ce n'est pas le nombre des bourses qui est insuffisant, mais leur montant — et d'autre part ce système même cause peut-être de moindres efforts du côté des parents. Ensuite, parmi les étudiants en théologie il y en a relativement beaucoup qui ont commencé leurs études actuelles à un âge avancé et dès lors on y trouve plus de mariés que parmi la moyenne des étudiants hollandais, ce qui ne manquera pas d'influencer leur situation pécuniaire « mauvaise ». Enfin, ceux qui sont originaires de lieux plus proches de la ville d'université se trouvent généralement dans une situation pire (surtout les voyageurs), tandis que rien ne laisse supposer que leur milieu d'origine soit plus modeste : on se demande si ce fait ne s'explique pas par une certaine négligence de leur part à chercher des ressources pécuniaires plus appropriées.

Quant aux bibliothèques, on conclut que par rapport à la médiane, 33% sont petites, 30% médiocres, 37% grandes, ce qui n'est pas de nature à nous étonner. L'intérêt de l'étude se trouve plutôt dans la comparaison des différentes années selon les diverses universités et dans la comparaison avec la situation budgétaire. Il apparaît que ce n'est pas tellement celle-ci ni le milieu d'origine qui influencent l'achat des livres, mais plutôt l'intérêt aux études ou la participation à la vie sociale estudiantine : les participants montrant d'une part un intérêt aux études légèrement supérieur à la moyenne, ayant d'autre part cependant une bibliothèque plus restreinte. Pour tous, l'achat des livres semble le dernier article du budget.

Quant au choix d'université, on constate que deux universités étendent leur zone d'influence aux dépens des deux autres. Dans un cas, cela s'explique par la grande diversité d'orientations théologiques représentées dans la faculté de théologie et par l'attractivité de la ville ; dans l'autre cas, par l'attraction qu'exerce une certaine « modalité » ou orientation théologique en même temps que par les traditions de certains milieux (des « dynasties » de pasteurs, par exemple) ; tandis que la « modalité » que représenterait la troisième université serait plutôt évitée ou déconseillée aux futurs étudiants, la dernière enfin n'ayant pas de renommée scientifique et n'étant même pas située dans une ville attractive (4).

B. Godding.

---

(3) « Rapport over studie-, installatie- en andere schulden van Ned. Hervormde predikanten », *Het Orgaan van de Bond van nederlandse Predikanten*, XXV, (1948), n° 11, pp. 1-7.

(4) Plusieurs autres comptes rendus d'enquêtes sur des problèmes voisins ont été publiés par le « Sociologisch Instituut van de Ned. Hervormde Kerk », dont le *Sociologisch Bulletin* est l'organe trimestriel :

— P.H. Vrijhof, « Opleiding en afkomst grotestadspredikanten en theol. studenten » (Formation et origine de pasteurs de grandes villes et d'étudiants en théologie), *Sociologisch Bulletin*, I (1947).

— P.H. Vrijhof, « Sociale afkomst predikanten N.H. Kerk » (Origine sociale des pasteurs de la N.H. Kerk), *Sociologisch Bulletin*, II (1948).

— P.H. Vrijhof, « Budgetonderzoek N.H. predikanten » (Recherches de budget chez les pasteurs de la N.H. Kerk), *Sociologisch Bulletin*, III (1949).

— C.D. Saal, « Studie-, installatie- en andere schulden N.H. predikanten » (Dettes d'étude, d'installation, etc., de pasteurs de la N.H. Kerk), *Sociologisch Bulletin*, II (1948).

— C.D. Saal, « Boekenbezit van een aantal theol. studenten » (Bibliothèque de quelques étudiants en théologie), *Sociologisch Bulletin*, V (1951).

— P.E. Kraemer, « Predikanten en Pastorieën » (Pasteurs et presbytères), *Sociologisch Bulletin*, IX (1955).

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1 ACQUAVIVA (S.).

Un primo contributo alla sociologia storico-religiosa del Padovano. (Première contribution à l'étude historico-religieuse de la région de Padoue). *Sociologia religiosa*, 3-6, 1960, 86-97.

Reproduction d'une étude parue sous ce titre dans les *Studia patavina*, 1956, 140-153. Données sur la pratique religieuse de la paroisse de Lion, depuis le 17e siècle.

2

L'Afrique des grands lacs. *Informations catholiques internationales*, 141, 1er avril 1961, 15-25.

Informations-réflexions de Mgr Blomjous, évêque au Tanganyika, sur la situation du catholicisme au Kenya, en Ouganda, au Tanganyika, dans les deux Rhodésies et au Nyassaland.

3 ALBRIGHT (R.W.).

Sektentum und Sekten in Amerika. (Le phénomène des sectes). *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 1961, 2, 146-68.

Importante mise au point sur les sectes aux Etats-Unis : 15% des personnes membres d'une église chrétienne sont réparties entre 230 petites églises ; et 2 millions de personnes se rattachent à 175 groupes ecclésiastiques. Essai de définition de la secte par rapport à l'Eglise ; l'A. souligne les tendances individualistes et montre comment dans certains cas la secte devient Eglise.

4

A l'heure de l'Angola. *Informations catholiques internationales*, 145, 1er juin 1961, 13-24.

La situation de l'Eglise et ses problèmes dans les « provinces portugaises » d'Afrique.

5 ARMSTRONG (C.B.).

St Augustine and Pelagius as Religious Types. (S. Augustin et Pélage comme types religieux). *The Church Quarterly Review*, avril-juin 1961, 150-64.

Etude surtout psychologique. Tend à définir deux types généraux à partir de la controverse anti-pélagienne. Pélage représente l'ascétisme, la non-mondanité, un certain stoïcisme et s'apparente au monachisme de S. Colomban. L'auteur y voit un type de religion « extérieure ». S. Augustin est « intérieur », mais aussi sacramentel, et son enseignement mènera à l'Eglise institution de salut et de grâce, d'une part, et, indirectement à l'explosion luthéro-calviniste.

6 BANTON (Michael).

L'Afrique au sud du Sahara (à l'exclusion de la Rhodésie du Sud et de l'Union sud-africaine). *Revue Internationale des Sciences Sociales*. UNESCO, vol. XIII, no 2, 1961, 208-26.

Dans cette étude sur les relations entre les races, un paragraphe est consacré aux mouvements religieux, africains ou importés d'Europe, en liaison avec la conjoncture politique. Bibliographie et Tableau Statistique (p. 226).

7 BARTOLI (Henri).

Ergolâtrie ou fidélité chrétienne. *Esprit*, juin 1961, 1050-70.

Peut-on qualifier de marxiste, comme tendent à le faire D. Villey et le R. P. Fessard les tentatives d'adaptation du christianisme à une « civilisation du travail » ? Le travail a une place bien déterminée dans la tradition théologique chrétienne. Par ailleurs, le chrétien se doit de constater scientifiquement les transformations du monde où il vit et d'en tirer les leçons. En définitive la prise de conscience par l'homme de la signification du travail constitue un « gain historique ».

8 BERQUE (Jacques).

L'Afrique au nord du Sahara. *Revue Internationale des Sciences Sociales.* UNESCO, vol. XIII, n° 2, 1961, 189-207.

Recherche sur la notion de race : évolution historique et sens pris actuellement par le concept dans les diverses communautés coexistant en Afrique du Nord. L'auteur montre combien il est difficile, dans l'Islam, de séparer la race de l'appartenance religieuse et de l'appartenance ethnique. Le problème des relations entre les différentes communautés ne peut être isolé du problème des relations entre minorité et majorité. Bibliographie.

9 BEST (Ernest E.).

Christian Faith and Cultural Crisis : The Japanese Case. (Christianisme et crise de la culture dans le cas japonais). *The Journal of Religion*, janv. 1961, 28-37.

L'A. passe en revue les relations entre la société japonaise d'une part et l'implantation du protestantisme au Japon d'autre part, entre 1853 et nos jours, période qui est principalement caractérisée par une crise dans la culture japonaise. Pour lui les facteurs politiques, économiques, sociaux, ont réduit mais non déterminé l'expansion du protestantisme, qui demeure malgré tout un phénomène limité en gros aux milieux de techniciens et de bureaucrates.

10 BIANCHI (Ugo).

Après Marbourg. *Numen*, janv. 1961, 64-78.

Le Congrès de l'*Association Internationale d'Histoire des Religions*, tenu à Marbourg durant l'été de 1960, avait été le terrain d'une discussion assez vive sur la méthode en histoire des Religions. Devait-elle être *historique* ou *intuitive* ? L'article de Ugo Bianchi s'insère dans ce contexte, où il défend une méthode phénoménologique, tout en s'expliquant sur le contenu de cette désignation. « La phénoménologie pourra prétendre entrer dans l'*essence* des phénomènes seulement en tant que démonstration positive, historiquement fondée, de ce que ces faits *ont été* ou *sont* concrètement, sans se mêler à des considérations plus proprement philosophiques sur une « essence » qui signifierait directement la valeur ultime de ces faits et qui en impliquerait l'évaluation axiologique ».

11 BISSING (W. Freiherr von).

Die evangelische Predigt in der modernen Industriegesellschaft. (La prédication évangélique dans la société industrielle). *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1961, 2, 105-114.

L'A. donne des renseignements sur une série d'enquêtes par questionnaire sur les attitudes devant la prédication. On lui reproche d'être étrangère aux problèmes de la vie quotidienne (41%), d'exposer des points de vue étrangers à l'homme contemporain (32%) et d'être trop longue (11%).

12 BROWN (Theo).

Some examples of Post-Reformation Folklore in Devon. (Exemples de folklore postérieur à la Réforme dans le Devon). *Folklore* (Londres), 72, juin 1961, 388-399.

La Réforme a eu sur le folklore une influence souvent ignorée. On peut classer ses effets sous trois rubriques : le bannissement de certaines pratiques catholiques, subsistant par ailleurs à titre de superstitions ; les croyances relatives à des horreurs monastiques ou plus généralement ecclésiastiques catholiques ; l'émergence de pratiques néo-chrétiennes allant parfois jusqu'à la magie (par exemple utilisation de versets de la Bible comme charmes).

13 BURGELIN (Pierre).

Sur le passage du sacré au profane. *Diogène*, 33, janv.-mars 61, 122-31.

En s'efforçant d'élucider les notions de sacré (ce qui se passe dans le *fanum*) et de pro-fane (ce qui est du domaine du *forum*), l'A. aboutit à cette conclusion : « En résumé, il nous semble que le christianisme a été l'une des sources importantes de la profanation occidentale, tant en débarrassant l'homme des idolâtries naturelles et sociologiques, qu'en libérant l'intelligence et les capacités créatrices de celui qui est en droit de maîtriser la nature selon son pouvoir ».

14 BUSHAYIJA (Stanislas).

Indifférence religieuse et néo-paganisme au Ruanda. *Rythmes du Monde*, IX, 1961, 1, 58-67.

Après avoir examiné les motifs et les événements qui sont à l'origine de l'indifférence croissante à l'égard de la religion et d'une certaine hostilité à l'égard des missions, S. B. propose quelques mesures urgentes susceptibles d'enrayer les ravages que le néo-paganisme commence à produire dans les rangs des fidèles.

15 BUSJAN (Callistus).

Priests in the opinion of Brazilians. (Les prêtres dans l'opinion des Brésiliens). *Social Compass*, 4, 61, 317-26.

Exploitation des résultats d'une enquête menée auprès d'enfants, adolescents, adultes, laïcs à l'occasion du 2e Congrès national pour les vocations en 1956 : la pénurie de prêtres est due aussi bien aux conditions historico-sociales qu'à l'absence de classe moyenne et à l'appauvrissement progressif du clergé.

16 BUTTERFIELD (H.).

Reflexions on religion and modern individualism. (Réflexions sur l'individualisme religieux et moderne). *Journal of the History of Ideas*, XXII, 1, janv.-mars 1961, 33-46.

En Occident, le progrès économique a été la condition et la cause de l'individualisme moderne ; mais les liens de celui-ci avec les idées chrétiennes de liberté, d'autonomie de la personne ne sont pas toujours facilement discernables.

17 CARRIER (Hervé).

La désaffection religieuse des jeunes. *Revue de l'Action populaire*, 149, juin 1961, 677-89.

En reprenant une analyse développée plus longuement dans son récent ouvrage *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse* (*Arch.*, 11, n° 151), H. C. propose une explication du phénomène de détachement religieux des jeunes basée sur l'analyse des groupes de référence.

18 CARRIER (Hervé), S.J.

Vers une psycho-sociologie religieuse. *Sciences Ecclésiastiques*, janv.-avril 61, 99-104.

Reproduit l'introduction du même auteur à son livre : *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse* (*Arch.*, 11, n° 151). Bilan rapide des recherches, méthodes, tendances, instruments d'analyse.

19

Les catholiques devant l'imposture. *Informations catholiques internationales*, 137, 1er fév. 1961, 13-26.

Résultats d'une récente enquête menée à Cuba auprès des milieux les plus divers et représentatifs.

20 CHARLES-PICARD (Gilbert).

L'Empire romain et le christianisme d'après le témoignage de l'archéologie. *La Table ronde*, 157, janv. 1961, 75-86.

Fermement attaché à la thèse de l'historicité du tombeau romain de S. Pierre, l'auteur glorifie le constantinisme à travers une analyse des couches sociales où s'est répandu le christianisme primitif ; il s'agirait de privilégiés urbains : surtout commerçants, artisans et membres des professions libérales.

21 CHELHOD (Joseph).

Pour une sociologie de l'Islam. *Revue d'histoires et de philosophie religieuses*, 1960, 4, 367-82.

« Il serait temps de commencer le travail en vue d'une sociologie de l'Islam, d'une grande synthèse », que n'ont pas facilité jusqu'alors les islamologues par leur cloisonnement et les sociologues des religions par leurs limites.

En particulier, l'auteur observe aux *Archives de sociologie des religions* « un certain exclusivisme contre tout ce que ressent encore le sociologisme », et reproche à ses fondateurs de concevoir et de pratiquer « une sociologie religieuse insuffisamment explicative ». Il félicite G. Le Bras d'avoir dépassé le stade d'une sociologie purement descriptive, mais marque plusieurs réserves : « Sa méthode, excellent instrument de travail quand il s'agit du catholicisme, [est] d'une efficacité douteuse quand on l'applique à l'Islam... Elle semble aboutir moins à une explication par les causes qu'à une classification des phénomènes religieux. Ramené du ciel sur la terre, le Sacré est mis entre parenthèse et oublié ; il n'est rappelé à l'esprit de l'investigateur que dans la mesure où il s'exprime en relations, dans la mesure où il peut être dénombré ». Il estime « qu'aujourd'hui et pour longtemps peut-être, il est quasiment impossible de faire la statistique des pratiques religieuses » dans l'Islam.

(Il serait absurde de prétendre imposer à l'Islam des modèles conçus pour l'étude du catholicisme, encore que les différences ne suppriment pas toute analogie. Notons seulement que le dénombrement et la statistique sont les seules formes de mesure qu'envisage J. C. Par ailleurs, son article le montre plus préoccupé d'une sociologie historique de l'Islam que des transformations de l'Islam contemporain. — E. P.).

22 CRIBIER (Pierre).

Pour promouvoir l'apostolat par la presse en mission. *Le Christ au Monde*, VI, 1961, 1, 75-9.

Extrait du rapport présenté par le secré-

taire général de l'Institut de Presse Missionnaire à l'occasion du dixième anniversaire de sa fondation.

23 DE JONG (P.) et al.

Informatienummer over de vrije zaterdag. (Le samedi libre). *Sociologisch Bulletin*, 1961, 1, 1-40.

La semaine de cinq jours, récemment introduite en Hollande de manière progressive, outre ses incidences économiques, a d'importantes conséquences religieuses. Elle modifie l'emploi du temps des familles et favorise les migrations dominicales, l'été surtout, au détriment de la pratique cultuelle. Deux problèmes en découlent. L'Eglise doit-elle s'adapter à cette situation et se faire mobile ? Et comment concevoir le loisir ? simple détente ? ou possibilité de participation à la vie culturelle et à des activités caritatives, ainsi que temps libre pour le recueillement ?

24 DEKKER (G.).

Kerkbouw : een riskante zaak. (Le risque des constructions d'églises). *G.S.I.-Nieuws*, 1961, 1, 1-11.

La construction des églises comporte de nombreux risques, à cause de l'ignorance où on est, et de l'organisation future de la paroisse, et de la façon dont l'église sera utilisée. Ces raisons plaident en faveur d'églises bon marché, facilement transformables selon les besoins.

25 DESROCHE (Henri).

Amérique religieuse ou religion de l'Américanité. Notes sur quelques enquêtes récentes aux U.S.A. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1960, 4, 349-366.

Sur la signification de la croissance des affiliations religieuses aux Etats-Unis, depuis un siècle, selon Parsons (*Arch.*, 3, pp. 21-36) et Herberg (*Arch.*, 1, n° 196, et 12, n° 133), le premier optimiste et le second pessimiste. « Le moins qu'on puisse dire est peut-être que la manière dont se posent ces questions semble être à l'inverse de leur position en termes européens ». En Annexes, résultat de deux enquêtes sur les croyances comparées de 500 ministres et de 500 étudiants en théologie (21 questions, 1929) et sur les croyances de 844 étudiants (86 questions, 1956).

26 DOMENACH (Jean-Marie).

L'Eglise catholique vue par un marxiste. *Esprit*, juin 1961, 1071-88.

Critique de deux ouvrages récents : Jean-Claude Poulain, *L'Eglise et la classe ouvrière* (*Arch.*, 11, n° 219) et Gilbert Mury, *Essor ou déclin du Catholicisme français* (*Arch.*, 10, n° 178). Le premier est rapidement expédié, comme simple florilège de textes choisis unilatéralement. Après avoir critiqué les étroitesses et les erreurs du second, l'auteur s'interroge sur la vision que les catholiques eux-mêmes ont de leur religion, vision qui est bien souvent celle que leur renvoie, comme dans un miroir, ceux qui perçoivent le catholicisme de l'extérieur.

27 DROULERS (Paul).

Des évêques parlent de la question ouvrière en France avant 1848. *Revue de l'Action Populaire*, 147, avr. 1961, 442-60.

Analyse de plusieurs textes tirés des mandements ou des lettres pastorales d'un certain nombre d'évêques français que le problème ouvrier a préoccupés dès la première moitié du XIX^e siècle.

28 DUMÉZIL (Georges).

La religion romaine. *La Table ronde*, n° 157, janv. 1961, 66-74.

Dans un dialogue avec Pierre Sipriot, l'auteur fait ressortir ce qui lui paraît le plus utile dans son importante contribution à notre connaissance des origines et de la théologie de la religion romaine.

29 DUNNE (George H.).

What happened to the Chinese Liturgy ? (Qu'est-il arrivé à la liturgie chinoise ?). *The Catholic Historical Review*, avr. 1961, 1-14.

Les différences de point de vue entre missionnaires jésuites au Japon et en Chine expliqueraient en partie les difficultés qui firent échouer, au XVII^e siècle, une tentative pour accorder aux chrétiens chinois une liturgie dans leur langue.

30 FAYE (J.-P.).

Le mythe du fondateur. *Revue Philosophique*, oct.-déc. 1960, 517-28.

A propos de quelques ouvrages récents, l'A. montre l'ambivalence du mythe du fondateur, faisant appel à la fois à l'acte essentiel de ce monde et à son inverse. Ainsi se trouve dégagé un lieu central d'où part toute magie.

31 FERMOSO (P.).

Religiosité du jeune Colombien. *Social Compass*, VIII, 1961, 1, 49-60.

Méthodes et résultats d'une enquête effectuée récemment auprès d'environ 2.000 étudiants des deux sexes dans les centres universitaires de la Colombie.

32 FRIEDMANN (Georges).

« Mexique, qu'as-tu fait de tes dieux ? ». *Preuves*, juin 1961, 42-9.

Efforts de l'Institut National Mexicain pour remédier à la situation économique, culturelle et religieuse des communautés indiennes « christianisées » depuis la conquête espagnole. Syncrétisme, culte très matériel et pratiques magiques voisinent chez ceux que les *Ladinos* retinrent longtemps dans un état voisin de l'abjection.

33 GLOCK (Charles Y.).

Religion and the Integration of Society. (La religion et l'intégration de la société). *Review of religious Research*, 4e trim. 1960, 49-62.

Le fonctionalisme a fait revivre l'ancienne conception durkheimienne de la fonction intégratrice de la religion. En fait, une analyse rigoureuse des notions amène à conclure que, si toute société maintient sa cohésion par des normes, des valeurs, des croyances, dont les plus fermes sont « sacrées », cela ne prouve pas que ce soient « les religions » qui remplissent cette fonction.

34 GOLB (Norman).

The Qumran Covenanters and the Later Jewish Sects. (Les « Covenanters » de Qumran et les sectes juives postérieures). *The Journal of Religion*, janv. 1961, 38-50.

L'A. examine les rapports existant entre Qumran et les sectes juives postérieures (en particulier le Karaïsme). Il repousse les différentes hypothèses supposant un contact littéraire quelconque. Pour lui, les sectaires de l'Est palestinien comme les juifs rabbiniques ont fui vers la Babylonie et la Perse aux IVe et Ve siècles. C'est leur établissement dans ces pays qui a permis la conservation de pratiques et de croyances qui réapparurent par la suite dans les sectes karaïtes de l'époque islamique primitive.

35 GOODY (Jack).

Religion and ritual : the definitional problem. (La religion et le rite : problème de définitions). *The British Journal of Sociology*, XII, 2, juin 1961, 142-64.

L'auteur analyse et discute les conceptions du « religieux » ou « rituel » ou « magico-religieux » chez Tylor, Durkheim, Malinowski et Talcott Parsons, entre autres auteurs.

36 GRASSO (Domenico).

La morale dans les catéchismes. *Lumen Vitae*, XVI, 1961, 1, 102-10.

Après avoir relevé la disparition progressive de l'anthropo-centrisme dans la catéchèse actuelle, l'A. présente successivement les timides essais de renouveau au Canada et aux Etats-Unis, l'orientation nouvelle, nettement christocentrique et néotestamentaire, du catéchisme national français de 1947, enfin les aspects inédits du catéchisme allemand de 1955, dont la morale est tout entière dans la ligne biblique.

37 GROS (L.).

Notre enquête jeunesse 1959. *Bulletin religieux de Marseille*, 1960, n° 4, 41-43 ; n° 5, 56-60 ; n° 6, 72-76 ; n° 25, 357-360.

L'enquête à l'élaboration de laquelle a participé Jean Chélini a touché les paroisses et mouvements de jeunesse de Marseille pour voir les « divers degrés d'influence chrétienne » exercés sur les enfants et jeunes gens. La partie la plus précise de l'analyse (qui n'est pas terminée) concerne la courbe de catéchisation des enfants par âge : catéchismes paroissiaux ; catéchismes des lycées et collèges ; catéchismes de l'enseignement libre. Ces trois courbes sont par ordre de régularité croissante. Des données complémentaires portent sur les milieux socio-professionnels des enfants recensés (c'est-à-dire catéchisés ou participant à un mouvement de jeunesse catholique).

38 HARRIGAN (William M.).

Nazi Germany and the Holy See (1933-1936). (L'Allemagne nazie et le Saint-Siège, 1933-36). *The Catholic Historical Review*, juil. 1961, 164-98.

Histoire des relations entre l'Allemagne nazie et le Vatican jusqu'à la publication de *Mit Brennender Sorge*. Manœuvres et illusions.

39 HARRIS (R.).

The selection of leaders in Ballybeg, Northern Ireland. (La sélection des meneurs, à Ballybeg, Irlande du Nord). *The Sociological Review*, 9, n° 2, juil. 1961, 137-49.

Comment un nouveau type de leaders est apparu dans une communauté de 350 habitants, à minorité protestante et majorité catholique. Analyse de l'attitude respective

de chacun des deux groupes ; leur attitude antagoniste s'appuie à la fois sur des bases religieuses et sur des bases politiques.

40 HEYUM (Renée).

Table des matières et index analytique 1945-1959. *Journal de la Société des Océanistes*, XVI, déc. 1960, 191-238.

41 HRUBY (K.).

La Pâque juive au temps du Christ à la lumière des documents de la littérature rabbinique. *L'Orient Syrien*, 19, I, 61, 81-94.

Description de la fête essentielle du judaïsme. Etude de l'évolution historique de cette célébration : à la fois liturgie sacrificielle, liée au Temple et liturgie de prière, liée à la synagogue.

42

L'Islam en U.R.S.S. *Informations catholiques internationales*, 139, 1er mars 1961, 15-22.

Seconde religion en Union soviétique après l'orthodoxie, l'Islam groupe une trentaine de millions de citoyens concentrés essentiellement dans deux parties du territoire soviétique: l'Asie centrale et le Caucase. L'organisation et l'activité religieuse de la communauté musulmane, ses rapports avec les autorités ainsi que l'examen des survivances traditionnelles forment l'objet de ce dossier.

43 JAMES (E.O.).

Superstitions and Survivals. (Superstitions et survivances). *Folklore* (Londres), 72, mars 1961, 289-99.

Il faut restituer au mot « superstition » son sens étymologique de « survivance ». Plus précisément de survivance non intégrée dans un système nouveau. On a assisté, dans le christianisme, a une intégration d'éléments païens, puis à des survivances « superstitieuses » de traits n'ayant plus leur place dans les formes modernes du système religieux.

44 JESTIN (R.R.).

La personnalité et l'au-delà chez les Sumériens. *Revue Philosophique*, janv.-mars 1961, 1-10.

Sous ce titre figure l'analyse d'un texte retraçant la « passion » du dieu Lil. Selon l'auteur, ce texte témoigne d'une conception générale des Sumériens chez qui l'au-delà s'efface derrière une logique implacable de la Fortune.

45 JOHNSON (Benton).

Do Holiness sects socialize in dominant values ? (Est-ce que les sectes « Holiness » font assimiler les valeurs sociales dominantes ?). *Social Forces*, 39, mai 1961, 309-16.

L'auteur montre que l'une des fonctions principales des sectes « Holiness » est d'intégrer les groupes sociaux marginaux dans la société globale américaine, en leur faisant adopter les valeurs dominantes de cette société.

46 JULIEN (Claude).

L'Eglise et l'Etat, genèse d'un conflit. *Esprit*, avril 1961, 602-11.

A Cuba, le conflit entre l'Eglise et l'Etat repose au moins autant sur l'absence d'un clergé rural autochtone, dans une révolution essentiellement agraire, que sur l'alliance du fidélisme et du communisme.

47 KALTENMARK (Max).

Religion et politique dans la Chine des Ts'in et des Han. *Diogène*, 34, avr.-juin 1961, 18-46.

Le prince, ayant « la reponsabilité de l'ordre cosmique », les signes, couleurs, éléments, prodiges font partie des éléments de gouvernement ; tout signe et tout porteur de signe provoquent en période de décadence des poussées messiano-sociales. Attributions socio-religieuses de l'empereur ; étude des différents sacrifices qui lui incombent. Etroite fusion du fait et de son symbole.

48 KELLY (Celsus).

The Franciscan missionary plan for the conversion to christianity of the natives of the Austral Lands as proposed in the Memorials of Fray Juan de Silva, O.F.M. (Le plan missionnaire franciscain pour la conversion au christianisme des indigènes de l'Océanie tel qu'il apparaît dans les mémoires du franciscain Juan de Silva). *The Americas*, XVII, janv. 1961, 3, 277-88.

Article consacré à trois mémoires, édités en 1621 et rédigés lors du séjour du Père de Silva en Océanie en vue d'informer le roi d'Espagne de la situation de la mission et des méthodes d'évangélisation envisagées. Suit *in extenso* (p. 289-91) le texte anglais d'un mémoire adressé par J. de Silva au Pape Urbain VIII en 1623.

49 KOOISTRA (R.).

Nadere beschouwing van integratie-

moeilijkheden bij Nederlandse immigranten in Canada. (Examen complémentaire des problèmes d'intégration des immigrants hollandais au Canada). *G.S.I.-Nieuws*, 1961, 3, 1-17.

Suscitée par un article du Rév. M. Vrieze, cette étude traite principalement de l'intégration des immigrants calvinistes : linguistique, professionnelle, économique. L'auteur l'analyse dans les institutions suivantes : le mariage, la famille, la communauté de voisinage, l'école et l'église.

50 LALOUP (Jean).

Magie, science et religion. *La Revue nouvelle*, XXXIII, 15 mai 1961, 470-480.

La « mytho-magie » — mentalité caractérisée par le mythe et la magie — est restée très vivante dans le monde moderne. La science elle-même ne pourra s'en débarrasser que si les savants se tournent vers la religion. Le christianisme est la seule issue, car il rend « ouverts » et donc positifs le mythe et la magie tout en refoulant la « mytho-magie fermée », les « faux mythes » et la « fausse magie ».

51 LALOUX (J.).

L'évolution religieuse en milieu rural. *Social Compass*, VIII, 1961, 3, 245-54.

Analyse des schèmes externes et internes du comportement religieux des populations rurales de la Wallonie et de leurs variations selon l'espace, les catégories sociales et le temps.

52 LANTERNARI (Vittorio).

La religione e la sua essenza : un problema storico. (La religion et son essence : un problème historique). *Nuovi Argomenti*, 49-50, mars-juin 1961, 1-64.

Après avoir retracé l'itinéraire suivi par la science des religions et rappelé les théories et les contributions les plus marquantes, V. L. propose une définition personnelle de la religion, fondée sur des critères exclusivement historico-anthropoligiques et négligeant délibérément le problème métaphysique de la valeur « en soi » du fait religieux.

53 LAZERWITZ (Bernard).

Some factors associated with variations in Church attendance. (Facteurs liés aux variations de la pratique religieuse). *Social Forces*, 39, mai 1961, 301-09.

Trois enquêtes ont été menées aux Etats-Unis, en 1957 et 1958, par le « Survey Research Centre » de l'Université de Michigan. La pratique religieuse est analysée dans cinq groupes, désignés par les auteurs comme protestant, catholique, juif, baptiste et méthodiste.

Chez les chrétiens, les résultats montrent : 1) Plus grande pratique des femmes que des hommes. 2) Les noirs vont plus à l'église que les blancs. 3) Plus élevées sont l'éducation et la profession, plus grande est la pratique. 4) Pas de relation entre la pratique et l'âge, le nombre d'enfants ou le revenu familial. 5) Parmi les protestants, pratique plus régulière chez ceux dont les enfants ont plus de cinq ans.

Dans le groupe juif : 1) Les hommes fréquentent plus la synagogue que les femmes. 2) Pas de relation entre la pratique et l'éducation, le métier ou le revenu.

54 LEPARGNEUR (F.H.).

Deux essais de témoignage évangélique au Brésil. *Nouvelle Revue théologique*, 83, fév. 1961, 174-88.

Etude consacrée à deux expériences apostoliques en cours dans le milieu urbain et dans le milieu rural au Brésil, expériences qui sont d'un grand intérêt pour la connaissance objective de la situation du catholicisme dans ce pays.

55 LITT (Edgar).

Jewish Ethno-Religious Involvement and Political Liberalism. (Intégration ethno-religieuse et attitude politique chez les juifs). *Social Forces*, 39, mai 1961, 328-32.

Le degré d'intégration des juifs dans un groupe ethnique et religieux minoritaire est inversement proportionnel à la stabilité de leurs attitudes politiques lorsque la majorité non-juive sert de groupe de référence négatif.

56 LIU (William T.).

The Community Reference System, Religiosity, and Race attitudes. (Système de référence du groupe, religiosité et attitude envers le problème racial). *Social Forces*, 39, n° 4, 325-27.

L'étude a porté sur 196 blancs, catholiques, mariés et habitant la même paroisse. Recherche sur l'attitude des *migrants* venant du nord, membres d'une minorité religieuse, à l'égard de la déségrégation. Les facteurs dominants ne semblent pas être les valeurs morales, mais la stabilité résidentielle et l'identification à la nouvelle communauté.

57 MADIGAN (Francis C.) et CUSHNER (Nicholas P.).

Tamontaka Reduction : A Community Approach to Mission Work. (La Réduction de Tamontaka, exemple de mission communautaire). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1961, 2, 81-94.

Les auteurs décrivent l'établissement et le fonctionnement d'un village chrétien créé par les jésuites aux Philippines en 1872 et qui dura jusqu'en 1899. En milieu culturel musulman, c'était une « réduction » ressemblant plus aux villages chrétiens du cardinal Lavigerie qu'aux réductions du Paraguay. Les habitants du village étaient des esclaves achetés enfants par les jésuites et élevés dans le catholicisme. Les auteurs évaluent le succès de l'entreprise qui fut arrêtée par la guerre hispano-américaine. Travail de première main.

58 MAITRE (Jacques).

Le catholicisme d'extrême-droite et la croisade anti-subversive. *Revue française de Sociologie*, II, 1961, 2, 106-17.

« Depuis le début du siècle, les grands thèmes du catholicisme d'extrême-droite ont été remaniés. Le franc-maçon, le juif, le socialiste sont moins redoutés aujourd'hui que le communiste ; le protestantisme est un moindre péril que le réveil de l'Islam ; à la ligne bleue des Vosges s'est substituée l'obsession des *djebel*. Analyse de la structure et du rôle assumé dans cette nouvelle « croisade » par des groupes tels que la « Cité catholique » ou les « comités civiques » et définition du public touché par ces mouvements.

59 MAITRE (J.).

Quelques problèmes méthodologiques en sociologie du catholicisme français. *Sociologia religiosa*, 5-6, 1960, 49-64.

Reproduction d'un article paru dans *Social Compass*, 1959, 4-5, 135-41 (*Arch.*, 10, n° 66).

60 MAITRE (Jacques).

Les sondages sur les attitudes religieuses des Français. *Revue Française de Sociologie*, janv.-mars 1961, 14-27.

A partir de sondages faits par l'I.F.O.P. ces dernières années, l'A. étudie les difficultés présentées par les méthodes de mesure courantes, et tout particulièrement par l'analyse hiérarchique. « Il se trouve que les réponses obtenues sont seulement des indices liés à l'attitude elle-même par un enchaînement que nous ne savons pas analyser de manière satisfaisante. Cette double difficulté appelle une reconstruction structurale, d'une part du matériel d'observation, d'autre part des réalités psycho-sociologiques sous-jacentes ». « On n'a réussi à établir une mesure qu'en renonçant momentanément à savoir ce que l'on mesure ». L'A. invite à un affinement des procédures pour appréhender réellement l'objet religieux.

61 MAYER (John E.).

Jewish-Gentile Intermarriage Patterns : a Hypothesis. (Hypothèse sur les mariages entre Juifs et Gentils). *Sociology and Social Research*, 45, janv. 1961, 188-95.

Si l'antisémitisme est important, les mariages entre hommes juifs et femmes non juives sont plus nombreux que ceux entre femmes juives et hommes non juifs, peut-être en raison de situations particulières, où hommes juifs et femmes chrétiennes ont de multiples occasions de rencontre. Bibliographie. Tableau statistique des mariages mixtes contractés en Allemagne entre 1876 et 1933.

62 MEULDER (E. de).

Le problème des conversions en masse. *Le Christ au Monde*, VI, 1961, 1, 61-75.

Etude consacrée à un cas d'espèce, celui de la mission catholique de Raigarh, en Inde, où, en trois ans, 5 à 6.000 personnes sollicitèrent et reçurent le baptême.

63 MOBERG (David O.).

Social Differentiation in the Netherlands. (Différenciations sociales aux Pays-Bas). *Social Forces*, 39, mai 1961, 333-37.

Les différenciations sociales viennent à la fois de considérations socio-économiques et de différences religieuses. Conséquences de cette situation ; raisons de sa persistance malgré tous les efforts faits pour la transformer.

64 NAGEL (W.H.).

Criminality and religion. (Criminalité et religion). *Social Compass*, VIII, 1961, 1, 3-34.

Les rapports entre l'incroyance et la criminalité ont donné lieu à différentes thèses, dont l'A. donne ici un aperçu avant d'analyser la criminalité des catholiques aux Pays-Bas et de définir les caractéristiques de certaines formes de criminalité plus étroitement liées à l'expérience religieuse.

65 NURSER (John S.).

The religious conscience in Lord Acton's political thought. (La conscience religieuse dans la pensée politique de Lord Acton). *Journal of the History of Ideas*, XXII, 1, janv.-mars 1961, 47-62.

Pensée faite de libéralisme, de catholicisme et de providentialisme.

66 OPPEN (Dietrich von).

Strukturfragen der christlichen Gemeinde. (Problèmes de structure de la paroisse chrétienne). *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1961, 5, 293-306.

Etude de l'évolution des éléments théologiques et historiques de la paroisse confrontés avec les dimensions socio-économiques contemporaines.

67 O'REILLY (P.) et HEYUM (R.).

Bibliographie de l'Océanie 1959. *Journal de la Société des Océanistes*, XVI, déc. 1960, 143-90.

La partie « ethnographie » (p. 156-166) intéresse particulièrement la sociologie des religions.

68 OWEN (H. Gareth).

Lecturers and lectureships in Tudor London. (Prédicateurs et charges de prédicateurs dans la Londres des Tudor). *The Church Quarterly Review*, janv.-mars 1961, 63-76.

Le prédicateur paroissial apparaît au XVI^e siècle dans les villes anglaises à la demande du laïcat et principalement de la classe marchande de Londres, indépendamment de la hiérarchie ecclésiastique. Développement historique de cette institution, conditions d'existence des prédicateurs et devoirs incombant à leur charge. Bibliographie.

69 PASSENIER (J.).

De Behoefte aan Theologen. (Estimation des besoins en séminaristes). *Sociologisch Bulletin*, 1961, n° 2-3.

L'auteur essaie de prévoir, à partir des données concernant l'évolution démographique et le développement des activités pastorales de 1900 à nos jours, combien d'étudiants en théologie seront nécessaires pour la période 1960-1980, dans les Eglises néerlandaises non-romaines. Leur nombre devrait augmenter de 30%.

70 PERRET (Edmond).

La Sociologie Religieuse. Introduction et Bibliographie. *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève), mars 1961, 28 p.

Article d'information analysant l'importance, les buts et les champs d'application de la Sociologie Religieuse. Moyen de connaissance, et non socionomie déterministe, elle met au service de l'Eglise des techniques qui peuvent l'aider à élaborer une pastorale tenant compte des structures sociales. Brève bibliographie commentée.

71 PIN (Emile).

Dix ans de sociologie religieuse, 1950-1960. *Revue de l'Action Populaire*, 145, fév. 1961, 217-29.

Panorama des travaux et des recherches sur le catholicisme entrepris depuis dix ans en Europe et en Amérique. Pour des fins pratiques, les études prises en considération sont classées sous les quatre rubriques suivantes : études sociographiques à objet non-religieux mais à finalité pastorale ; études sociographiques de faits religieux, comportements, groupes, organisations ; investigations empiriques à finalité noétique ; théorisations partielles.

72 PORTAL (Roger).

Aux origines d'une bourgeoisie industrielle en Russie. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, VIII, janv.-mars 1961, 35-60.

Retraçant les origines sociales de la bourgeoisie industrielle russe dans la première moitié du XIX^e siècle, l'auteur montre notamment l'importance de la communauté des Vieux Croyants dans ce processus d'ascension.

73 POULAT (Emile).

Les nouveaux espaces urbains du catholicisme français. *Cahiers internationaux de sociologie*, janvier-juin 1961, 115-29.

Suite de l'article précédemment analysé (*Arch.*, 11, n° 94). Les nouveaux cadres de l'action religieuse et les nouvelles formes d'activité. Le problème des fonctions religieuses de la ville moderne : « De même que la ville qui favorise l'art, écrase souvent l'artiste, en ignorant brutalement la religion, elle l'oblige pour survivre à trouver en elle-même des ressources insoupçonnées qu'il était a priori impossible d'imaginer. En revanche, si l'on peut discerner plusieurs fonctions religieuses

de la ville, est-il *aujourd'hui* permis de parler des fonctions urbaines de la religion ? ».

74 PUTNEY (Snell) et MIDDLETON (Russell).

Dimensions and Correlates of Religious Ideologies. (Dimensions et corrélations des idéologies religieuses). *Social Forces*, 39, mai 1961, 285-90.

Les auteurs poursuivent la recherche entreprise par Charles Y. Glock qui définit quatre dimensions dans le fait religieux. (*Arch.*, 11, n° 249).

Analysant uniquement la dimension idéologique, qui concerne les croyances religieuses, ils y distinguent quatre aspects : l'orthodoxie (ou degré du « fondamentalisme » chez les Protestants), le fanatisme (ou « zèle missionnaire »), l'importance (ou place donnée à la croyance dans la personnalité totale), et l'ambivalence (ou conscience des attitudes ambivalentes à l'égard de la religion).

Une enquête par questionnaire, proposée à 1.200 étudiants de 13 universités des Etats-Unis, a recherché, au moyen d'échelles de Likert, les corrélations pouvant exister entre les différents aspects. Elle a montré que les trois premiers sont en corrélation, alors que le dernier leur est opposé. Ces aspects sont en relation et avec des traits de la personnalité, et avec des caractéristiques sociales.

75 RABI (W.).

De l'antijudaïsme traditionnel à l'antisémitisme de Toussenel. *L'Arche*, 52, mai 1961, 30-35 et 75.

L'analyse de l'attitude de Balzac à l'égard des Juifs révèle tout au plus un « antisémitisme souterrain ». Celui-ci éclate au contraire dans l'ouvrage du fouriériste Toussenel : *Les Juifs, roi de l'époque* (1845). L'antisémitisme a désormais droit de cité parmi « la gauche rationaliste et anticléricale ». C'est qu'il y a eu dans l'intervalle la « cristallisation du cas Rothschild ».

76 RABI (W.).

Drumont, l'apôtre myope. *L'Arche*, 53, juin 1961, 36-39.

L'antisémitisme de gauche continue à se manifester aussi bien chez les intellectuels que dans les milieux ouvriers (*Revue socialiste*). C'est seulement en 1886 que paraît *la France Juive* de Drumont, qui eut un succès foudroyant, tant « dans les milieux de droite que dans une partie de ceux de gauche ». Rabi décèle, à côté de la haine, un pessimisme millénariste et un sentiment chrétien quasi médiéval. La création en 1889 de la *Ligue Nationale Antisémitique*, puis la fondation en 1892 de la *Libre Parole* préparent l'Affaire.

77 RAGI AL FARUQUI (Ismaïl).

On the Significance of Niebuhr's Ideas of Society. (La signification des théories sociales de Reinhold Niebuhr). *Canadian Journal of Theology*, avril 1961, 99-107.

Critique, par un chercheur musulman, de l'éthique du théologien américain Reinhold Niebuhr. Celle-ci est considérée comme équivalente à celle de Hobbes et révélatrice de la crise de conscience chrétienne de l'homme occidental depuis le III^e^ siècle. Ce dernier est divisé entre l'éthique de Jésus qui forme le fond de sa conscience morale et son attirance pour les œuvres contraires au Discours sur la Montagne. Pour l'A. l'éthique moderne occidentale tente aujourd'hui de repousser les préceptes de Jésus. (Curieuse rencontre d'une critique musulmane et de la critique « sectaire » faite actuellement dans les milieux quakers et mennonites américains les plus ouverts. — J. S.).

78

Les religieux en France. *Informations catholiques internationales*, 140, 15 mars 1961 9-27.

Etat des vocations, inventaire des tâches apostoliques et missionnaires assumées par les religieux, évolution de la vie monastique au cours des siècles et aperçu des tendances nouvelles.

79 REMY (J.).

L'utilisation du cerveau électronique dans les recensements de pratique dominicale. *Social Compass*, VIII, 1961, 1, 73-7.

Intérêt et avantages de l'utilisation d'un ordinateur électronique pour le dépouillement des données d'enquêtes portant sur un grand nombre d'individus.

80 RESCHIGLIAN (M.).

La pratica religiosa in un'area rurale : Lion (Albignasego, Padova). (La pratique religieuse dans une zone rurale). *Sociologia religiosa*, 5-6, 1960, 76-83.

Sondage sur la pratique dominicale, la pratique aux grandes fêtes, Pâques, la fré-

quentation des sacrements. Cinq degrés de fréquence sont distingués pour chaque acte de pratique. Il semble que l'on se soit fié aux déclarations des sujets sur ce point, et que l'échantillon de 750 personnes n'ait pas été choisi systématiquement.

81 RÉTIF (L.).

Les causes d'inadaptation du prêtre dans la société contemporaine. *Masses ouvrières*, 171, fév. 1961, 5-32.

La première partie de cette étude, consacrée aux « sens et limites de l'inadaptation », souligne l'ambiguité et la complexité de ce terme quand il s'applique au prêtre d'aujourd'hui. La deuxième partie présente le point de vue des fidèles, le témoignage de quelques prêtres, l'opinion des psychologues, avant d'aborder « le discernement des situations et des consciences ».

82 SABANT (Philippe).

Les catholiques de l'U.R.S.S. *Signes du Temps*, juil. 1961, 15-8.

Le nombre des catholiques de rite latin en U.R.S.S. est estimé actuellement à près de deux millions et demi, groupés en 1.250 paroisses environ. L'immense majorité de ces catholiques étant concentrée en Lettonie et en Lithuanie, c'est la situation actuelle de l'Eglise en ces deux républiques qui forme l'objet essentiel de cette étude.

83 SCARPATI (Rosario).

Changement social et changement culturel dans le Mezzogiorno italien. *Social Compass*, VIII, 1961, 2, 153-75, et 3, 255-71.

La dernière partie de cette étude, consacrée aux problèmes sociologiques du sud de l'Italie en voie de transformation, souligne, entre autre, l'importance des facteurs religieux et l'urgence de positions à prendre de la part de l'Eglise, qui « ne peut manquer de choisir sur le plan pastoral les instruments les plus aptes à répondre au bouleversement qu'entraîne le changement socio-culturel actuel ».

84 SCHUHL (P.M.).

Henri de Saint-Simon, 1760-1825. *Revue Philosophique*, oct.-déc. 1960, 441-458.

Au-delà de Saint-Simon lui-même, les virtualités de sa doctrine se développant dans des postérités diverses : l'église d'Enfantin, l'école buchézienne, les grandes entreprises industrielles et même l'influence sur Marx, Proudhon, Louis Blanc. Appel à la multiplication des monographies et au dépouillement des archives provinciales et privées encore non défrichées.

85 SÉGUY (Jean).

Réflexions sur la sociologie des dissidences chrétiennes en France. *Social Compass*, VIII, 1961, 2, 127-51.

Menées d'après des critères différents et des typologies diverses, les recherches effectuées depuis la fin de la seconde guerre mondiale par quelques spécialistes isolés sur les dissidences religieuses dans notre pays ont abouti le plus souvent à des études fragmentaires et à des évaluations parfois hasardeuses des effectifs des différentes « sectes ». D'autre part, cultivée surtout en terrain anglo-saxon et germanique, la sociologie actuelle des différenciations du christianisme « porte nécessairement la marque de son conditionnement. Certaines impasses auxquelles elle semble parvenue attendent peut-être les réflexions suggérées par la conjoncture française pour s'ouvrir sur des horizons nouveaux ».

86

La situation de l'Eglise en Europe occidentale. *Le Christ au monde*, VI, 1961, 2, 229-43.

Etude statistique sur l'état du catholicisme en Europe occidentale fondée essentiellement sur les données publiées dans la Revue allemande *Herder Korrespondenz* en juillet 1960.

87 SMITH (John Otis) et SJÖBERG (Gideon).

Origins and Career Patterns of Leading Protestant Clergymen. (Origine sociale et carrière d'ecclésiastiques protestants importants). *Social Forces*, 39, mai 1961, 290-96.

Résultats d'une enquête faite aux Etats-Unis en 1959-60. La majorité des ecclésiastiques ayant répondu au questionnaire proposé, vient d'un milieu social élevé, mais on décèle des signes d'un élargissement récent dans l'origine sociale.

Etudes universitaires et passé professionnel sont très divers. Dans de nombreux cas, un mariage avantageux a amorcé une ascension sociale qui est continuée par les enfants.

88 STONE (Lawrence).

Marriage among the English Nobility in the 16 th and 17 th Centuries. (Le mariage dans la noblesse anglaise des 16e et

17e siècles.) *Comparative Studies in Society and History*, janv. 1961, 182-206.

Les différents aspects du mariage et de la vie des époux, sur lesquels les facteurs économiques et sociaux jouent le plus grand rôle. L'auteur semble convaincu que l'élément religieux n'entrait que peu en ligne de compte, sauf peut-être pour maintenir la jeune fille dans l'obéissance à ses parents, qui décidaient de son mariage, et dans la soumission à son époux.

89

Le syndicalisme chrétien en Amérique latine. *Informations catholiques internationales*, 146, 15 juin 1961, 17-28.

Non pas produit d'importation, mais « produit original et spontané de la profonde réflexion historique provoquée par de dramatiques événements et situations », le jeune syndicalisme chrétien latino-américain, doué d'un grand dynamisme et d'un véritable esprit révolutionnaire, se bat pour « la libération humaine, sociale, économique du prolétariat des campagnes et des villes », en vue de réaliser une authentique révolution sociale chrétienne.

90 TÖDT (Heinz Eduard).

Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik. (Théologie de la Société ou Ethique socio-théologique). *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1961, 4, 211-241.

Très importante étude critique des recherches du Prof. Wendland sur une théologie évangélique de la Société (cf. *Arch.*, 9, n° 166) ; oppose aux conceptions de Wendland les points de vue défendus jadis par Trœltsch.

91 TOPLEY (Marjorie).

The emergence and social Function of Chinese Religious Association in Singapore. (Emergence et fonctions sociales des associations religieuses chinoises à Singapour). *Comparative Studies in Society and History*, avril 1961, 289-314.

Les conditions de l'immigration chinoise dans la presqu'île influent sur la morphologie des associations à base religieuse. Structures, imbrications culturelles et sociales, relations internes de ces groupes, dont l'éventail s'étend des sociétés secrètes (mystiques autant que politiques) jusqu'aux sociétés de bienfaisance et à buts multiples, en passant par les associations cultuelles selon les confessions reconnues. L'A. conclut à une sécularisation graduelle.

92 TRAVERS (J.F.) et DAVIS (R.G.).

Etude du mobile religieux et de la délinquance. *Social Compass*, 4, 1961, 327-45.

Portant sur 223 enfants tous catholiques, dont 120 non-délinquants, l'enquête menée à Boston, selon les critères paramétriques, visait à déterminer la part des mobiles religieux, civiques, familiaux, de groupe, etc., dans l'inhibition de la délinquance.

93 TUFARI (P.).

L'analisi funzionale in Sociologia Religiosa. (L'analyse fonctionnelle en sociologie religieuse). *Sociologia religiosa*, 5-6, 1960, 5-32.

Version italienne de l'article paru en anglais dans *Social Compass*, 1960, n° 1-2 (*Arch.*, 11, n° 117).

94

Un mois chez les Orthodoxes grecs. *Informations catholiques internationales*, 136, 15 janv. 1961, 15-26.

Dossier-reportage en quatre parties consacrées respectivement à l'entourage du Patriarche de Constantinople, au renouveau pastoral, aux communautés religieuses et à la foi du peuple.

95 VAN HOUTTE (Jean).

Structure paroissiale dans le diocèse de Gand. *Bulletin de l'Institut de Recherches économiques et sociales de l'Université de Louvain*, 1960, 8, 713-31.

Etude démographique des paroisses du diocèse : nombre d'habitants par paroisse, densité, « charge pastorale » (nombre d'habitants par prêtre dans chaque paroisse).

96 VENKATAPPIAH (Burra).

L'adaptation de la société traditionnelle à la société moderne de masse. *Diogène*, 33, janv.-mars 1961, 3-34.

Comment l'Inde prend-elle le tournant ? Comment sans rien perdre de ses valeurs traditionnelles peut-elle s'adapter au contexte moderne de productivité et de justice sociale ? La rigide structure des castes s'oppose à l'émancipation des masses ; supprimé en droit, le cloisonnement subsiste en fait : la multiplication des sous-castes (près de 3.000), frappant chaque groupe d'endogamie, perpétue le système, qui est l'expression sociale de la philosophie religieuse hindoue. En outre, alors qu'il n'existe aucun conflit pour l'Hin-

dou entre foi et science, il lui est difficile de saisir l'intérêt de la double relation : homme-univers (sciences physiques) et homme-homme (sciences sociales). Revue des efforts passés et actuels vers un dépassement.

97 VERGHESE (T. Paul).

The ancient syrian Church of India. (L'ancienne Eglise syrienne de l'Inde). *The Ecumenical Review*, avril 1961, 281-6.

Historique rapide du groupe chrétien du Malabar, dont la conversion remonterait à l'apôtre Thomas. Contre-coups des successives conquêtes portugaise et anglaise. Scissions qui ont éparpillé ces isolés dans l'Etat du Kérala (seul Etat communiste de l'Union Indienne). Les adeptes du rite syrien orthodoxe (environ 850.000) : leurs affinités avec les diverses confessions orthodoxes ; leur organisation qui combine épiscopat, régime paroissial et congrégationaliste. Un petit noyau s'est rattaché en 1960 à Rome (rite Malankara). Rapports avec les non-chrétiens.

BULLETIN DES OUVRAGES

98 ACADEMY OF RELIGION AND MENTAL HEALTH.

Religion, Science and mental Health. (Religion, science et santé mentale). **Religion in the developing personality.** (Religion dans le développement de la personnalité). **Religion, Culture and mental Health.** (Religion, culture et santé mentale). New York, New York University Press, 1959, 1960, 1961, 3 vol., 108, 112 et 158 p.

La préoccupation croissante à l'égard de la santé mentale devait amener celle-ci à croiser le domaine religieux, soit que le psychiatre rencontre le fait religieux sur sa route, soit que le pasteur se fasse guérisseur d'âmes. Les trois colloques de 1957, 1958 et 1959, se font les échos des problèmes nés de ces rencontres. Dans le premier, présidé par O. Klinberg et S.W. Blizzard, les « sciences du comportement sont prises en bloc » et on trouve l'affrontement un peu académique d'une épistémologie où le fait religieux apparaît comme facteur et d'une théologie qui cherche avant tout à sauvegarder l'originalité du fait religieux. Le colloque suivant descend davantage dans le concret psychologique avec une série de débats sur la religion dans l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte, dirigés respectivement par E.A. Loomis, G.W. Allport et W.C. Bier. Le troisième colloque intéressera davantage les sociologues. Talcott Parsons qui introduit le volume revient sur les problèmes épistémologiques que suscite la confrontation de pasteurs ou théologiens et d'hommes de science. Si par « positivisme », on entend un *réductionnisme*, il faut bien dire que la science actuelle n'est plus positiviste, pense-t-il. Mais cette position ne semble pas contenter tout le monde, et le Dr Kobb craint le naturalisme inhérent à toute science humaine. On notera les interventions de O. Klineberg, de S. Klausner et de S.W. Blizzard. De cette discussion générale, il ressort que, faute de dépasser un certain plan de généralités, la discussion tourne en rond. Les interventions les plus intéressantes concernent le *pastoral counseling*. La deuxième partie du colloque, sous la direction de Margaret Mead, concerne l'approche anthropologique. Cette fois-ci, on sait un peu mieux de quoi il est question : *la religion* fait place *aux religions*. Mais les interventions sont parfois d'une stupéfiante médiocrité. Le Rev. Salmon aborde le problème de la dimension sociale de la vie religieuse, « du point de vue religieux ». On le sent, en fait, surtout préoccupé par les différences culturelles et la préoccupation de la satisfaction des besoins psychiques. Mais alors intervient dans la discussion la question de savoir si la *foi* peut être considérée comme un *moyen* dans la perspective de l'adaptation interne et externe de l'individu. Enfin, H.J. Tompkins dirige le débat sur les implications pratiques de la religion et de la santé mentale. Mais la discussion a tendance à s'accrocher sur des points de déontologie, plutôt que d'approfondir l'expérience des praticiens. On lira en revanche avec grand intérêt la liste des sujets de recherche proposés par le Pr. Douglas Heath. On remarquera toutefois que, parmi ces sujets la plupart sont psychologiques et que ceux qui sont dits sociologiques sont plutôt psycho-sociaux ; qu'enfin, il y est peu question de santé mentale : mais s'en plaindra-t-on ?

F.A. I.

99 ALAND (Kurt).

Ueber den Glaubenwechsel in der Geschichte des Christentums. (Les changements d'obédience religieuse dans l'histoire du christianisme). Berlin, Töpelmann, 1961, 147 p.

Ce petit ouvrage reproduit en allemand et adapte pour le public d'Allemagne des conférences faites en anglais à l'Université de Chicago en 1959. L'A. tente de démêler les raisons qui ont présidé aux conversions au christianisme puis d'une confession à l'autre de cette religion au cours des siècles. Il conclut à des facteurs purement religieux jusqu'au règne de Charlemagne, bien que depuis le IV^e^ siècle des raisons non-théologiques aient aussi joué quelque rôle. Par la suite et jusqu'au XVI^e^ siècle, la croix et l'épée collaborent pour convertir ou pour maintenir l'unité de la chrétienté occidentale. Au moment de la Réforme, les facteurs non-religieux jouent surtout en faveur du catholicisme. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles l'équilibre des forces politico-religieuses favorise cette dernière confession. Par la suite, les passages du protestantisme au catholicisme sont le fait

d'hommes ou de femmes qui ont mal compris l'Eglise évangélique.

On n'insistera pas sur le caractère assez sommaire de certaines conclusions. La méthode même de l'A. est en cause. D'abord le sujet ne pouvait pas être traité en moins de 150 pages. Enfin l'analyse hésite perpétuellement entre l'étude psychologique et l'étude sociologique. Le phénomène ressortit à la fois à ces deux disciplines mais pas à l'une ou à l'autre au choix et suivant les cas. Faut-il aussi faire remarquer que la puissance des armes n'épuise pas le concept de « facteurs non-théologiques » ?

J. S.

100 BABIN (P.).

Les jeunes et la foi. Lyon, Editions du Châlet, 1961, 279 p.

A partir d'une enquête auprès de deux mille jeunes et de nombreux témoignages oraux ou écrits (romans, autobiographies), est étudiée la psychologie religieuse des adolescents. Leur sens du sacré, leur vie morale, leur besoin de salut sont ambigus ; ils sont tout ensemble disposition et obstacle à la foi ; sur eux germe une multiplicité de types de conversion ou d'abandon. L'adolescence est toujours marquée par des crises, accentuées encore aujourd'hui par le fait que la jeunesse s'ouvre très tôt à des perspectives illimitées, souffre d'une incertitude profonde, a une grande sensibilité aux problèmes humains et tend à avoir un comportement de groupe.

M. V.

101 BANDAS (Rudolph G.).

Cinquante ans de catéchèse. Tradition et actualité de la catéchèse. Les réalisations américaines. Paris, Mame, 1961, 282 p. (Traduction et adaptation de l'américain par Cl. Cugnasse).

Le déséquilibre rédactionnel de ce livre tient au fait qu'il est un assemblage de deux ouvrages : *Catechetical and Confraternity Methods* et *Contents and methods of Catechization*. Avec une rapide histoire de la catéchèse et du « catéchisme » sont décrites les différentes méthodes employées dans l'enseignement religieux par Jésus, Saint Paul, Gerson, Olier, Stieglitz, Pope, etc. Faute d'une description du milieu qui les a fait naître, il n'est pas toujours aisé de saisir l'originalité de chacune. La place prise progressivement par l'enfant dans la famille et dans la société comme l'a analysée Ph. Ariès (*Arch.*, 10, n° 109) n'éclairerait-elle pas cette évolution ? Les réalisations américaines de la Confraternité de la Doctrine Chrétienne (créée en 1903) apparaissent comme une technique de quadrillage catéchétique visant les 4.800.000 élèves catholiques de l'école publique sans qu'il soit possible d'apprécier la portée et le contenu des méthodes actives employées.

M. V.

102 BARRAU (Paul), éd.

Prêtres et monde ouvrier. Paris, Ed. ouvrières, 1961, 271 p.

« Hier étudiant, vicaire aujourd'hui, le prêtre révise ses modes de pensée et ses comportements, en regardant vivre les familles ouvrières... Sa fonction et sa foi sont affrontées à un monde nouveau déconcertant... Sa conscience révèle une importante fermentation sur le sens du sacerdoce ». Recueil de témoignages individuels ou collectifs, sous forme d'observations et de réflexions, qui constitue un document important.

E. P.

103 BENZ (Ernst) et NAMBARA (Minoru).

Das Christentum und die Nicht-Christlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine Internationale Bibliographie. (Le Christianisme et les grandes religions non-chrétiennes. Rencontre et Discussions. Bibliographie internationale). Leyde, E. J. Brill, 1960, 86 p.

Une courte préface de l'éditeur indique l'opportunité de cette recherche. La prise de contact entre christianisme et autres grandes religions est maintenant un fait accompli ; l'expansion missionnaire du premier a pris toute son ampleur avec le XIX^e^ et le XX^e^ siècle et, qui plus est, elle a même été croisée par des missions religieuses en sens inverse venues de l'Asie en Europe ou en Amérique. Le fait que l'expansion missionnaire chrétienne fut liée au processus de colonisation de la civilisation blanche dominante amène par contre coup à l'ordre du jour les reconsidérations religieuses liées, elles, aux processus de décolonisation. D'autre part les progrès des sciences religieuses ont changé et approfondi la connaissance de l'ensemble des religions, leur comparaison, les éventuels projets de leur génétique réciproque, de leur typologie commune, de leur corrélation plus ou moins syncrétiste...

Et pourtant comme l'avait déjà remarqué Wach, « The History of the study of alien religious experience in Judaïsm, Islam, Hinduism, Buddhism and Confucianism *remains to be written* » (*Types*, p. 3). La présente

bibliographie est un premier pas pour combler cette lacune, en répertoriant les titres en langues européennes depuis 1925. Deux parties : Recherches générales, recherches sur des religions particulières. La première partie explore son champ par discipline : théologie, missiologie, religions comparées, phénoménologie, philosophie, psychologie et sociologie, pédagogie, histoire comparative... La deuxième partie prenant le christianisme pour point focal, explore ses religions avec les autres religions : religions orientales en général, Islam, religions indiennes, chinoises, japonaises, Boudhisme, Nestorianisme, Manichéisme. Deux parties subsidiaires, explorent l'une le domaine plus large des rapports culturels orient-occident, l'autre les instruments bibliographiques fondamentaux.

Le travail est sérieux et il sera utile. Nous ne pouvons cependant pas ne pas remarquer la faiblesse de la rubrique « Religionssoziologie » : s'y trouvent carrément ignorés trois instruments qui naturellement nous sont chers : le trend report spécifique de l'Unesco (*Sociology of Religion. Trend Report and bibliography*) où étaient analysés près de 900 titres ; le *Bulletin Bibliographique* de ces *Archives*, lequel depuis six ans a pris méthodiquement la suite dudit Trend report ; à plus forte raison de ces *Archives* elles-mêmes qui ne sont pas citées parmi les quinze revues dépouillées. C'est une lacune que nous regrettons. Ce n'est pas une raison pour ne pas recommander la consultation attentive de ce recueil au demeurant bienvenu. C'est une raison pour souhaiter que l'avènement des techniques d'analyse documentaire soit un fait commun aux deux disciplines : histoire et sociologie des religions.

H. D.

104 BEURET (Gregor).

Die katholisch-soziale Bewegung in der Schweiz 1848-1919. (Le mouvement catholique-social en Suisse. 1848-1919). Winterthur, P.G. Keller, 1959, XVI-238 p.

Venant prolonger la thèse de Louis Schihin, *Sozialpolitische Ideen im schweizerischen Katholizismus. Die Anfänge* (1798-1848) (Zürich, 1936), le travail de G. B. s'arrête avec la période pour laquelle les archives sont accessibles.

Comme nous disposons maintenant d'études analogues pour diverses époques sur plusieurs pays d'Europe occidentale, l'édifice devient imposant. Les courants analysés constituent à la fois un fait social et une réaction devant des faits sociaux, ce qui rend leur étude doublement utile pour nous. Par sa précision, sa densité et les précieuses références (803 notes et une abondante bibliographie), le livre de G. B. constitue sur ce terrain une précieuse contribution. Nous regrettons seulement l'absence des index qui en auraient facilité la consultation.

Divisé en deux périodes que sépare la publication de l'encyclique *Rerum Novarum* (1891), cet ouvrage étudie les idées et les organisations dans leur évolution et leurs conflits, l'influence des personnes et l'importance des publics, en clarifiant les données d'une vaste documentation. C'est dire l'intérêt que présente ce travail.

E. P.

105 BLANKE (Fritz).

Brothers in Christ. (Frères dans le Christ). Scottdale (Pennsylvanie), Herald Press, 1961, 78 p.

Cet opuscule est la traduction anglaise, due à Joseph Nordenhang, de *Brüder in Christo*, publié à Zurich, Zwingli Verlag, 1955. Son auteur enseigne l'histoire ecclésiastique à l'Université de Zurich. En quelques pages denses et très bien informées, il nous conte l'histoire de la première Assemblée anabaptiste pacifique, à Zollikon, près de Zurich, pendant l'année 1525. Ce petit ouvrage est particulièrement important parce qu'il aide à comprendre les origines de l'Anabaptisme pacifique zurichois dont est sorti une grande partie des actuelles églises mennonites. Pour l'auteur, très proche des milieux mennonites allemands et américains, cet Anabaptisme pacifique est sans rapport d'aucune sorte avec celui de Münzer. C'est aller peut-être un peu loin. Mais la chronique qu'il nous fait des événements de Zurich et de Zollikon, en 1525, mérite la plus attentive considération. On y voit, en effet, les premiers pas de cette Troisième Réforme du XVI^e siècle parallèle à la « protestante » et dont les effets, répercutés indirectement de Suisse en Allemagne ou de Suisse et d'Allemagne aux Pays-Bas puis en Grande-Bretagne seront responsables de la naissance d'un Etat nouveau et original Outre-Atlantique et de tant d'idées dont nous vivons dans le domaine du droit et de la politique.

J. S.

106 BOSC (Robert).

La Société Internationale et l'Eglise. Paris, Spes, 1961, 416 p.

L'ouvrage est la publication d'un cours à la Faculté catholique de Paris. Son projet

est d'initiation, s'adressant « à des jeunes prêtres et à des militants laïcs pour les aider à reconnaître dans la complexité des phénomènes internationaux d'aujourd'hui dûment analysés, les situations où la conscience chrétienne doit porter un jugement moral et prendre ses responsabilités » (p. 7). D'où la double approche — d'une part de sociologie, d'autre part de morale catholique — qui intervient dans chacune des deux grandes parties du livre consacrées l'une aux tensions internationales (la « guerre »), l'autre à l'organisation internationale (la « paix ») (p. 9). La forme est didactique, claire, opportunément équipée de notes ou annexes bibliographiques substantielles. Etant donné l'immensité et la complexité du domaine, c'est là une introduction vaste et topique.

Dans la première partie on remarquera une intéressante analyse comparative de la « coexistence pacifique ». « La coexistence pacifique sera-t-elle le nom que prendra à notre époque la tolérance ? » (p. 123). En relisant l'histoire des divisions religieuses au siècle de la Réforme on s'aperçoit que toutes les attitudes en face du problème de la coexistence, tous les essais de solution au conflit Est-Ouest que nous voyons poindre aujourd'hui, ont eu leur équivalent au XVI[e] siècle (p. 128). Ces solutions auraient été au nombre de trois : l'essai irénique des « colloques » entre catholiques et protestants, essai avorté ; la solution territoriale du *cujus regio ejus religio*, oppressive des non-conformismes ; la solution politique de la « tolérance civile des confessions religieuses au nom du bien commun *national* » (p. 129). Peut-être aurait-il convenu de laisser transparaître à long terme l'éventualité d'une quatrième solution la solution œcuménique, au sens heilerien du terme (cooperation between religions), et de dégager son incidence sur l'issue d'ailleurs esquissée ici, bien qu'affectée d'une faible probabilité : « Actuellement l'idée de communauté mondiale et l'idée de paix sont *peut-être* (souligné par nous) assez fortes pour opérer une dissociation analogue entre les idéologies politiques et un régime politique mondial, etc... ». Dissociation que, au surplus, l'auteur trouve cautionnée par un message de Pie XII (27 déc. 1953) au terme duquel la société internationale peut et même doit relever d'un règne de valeurs aussi bien théoriques que pratiques, lesquelles ne peuvent pas purement et simplement coïncider avec les vérités préconisées par l'Eglise (p. 130, citation n° 1 : « normes plus hautes et plus générales qui... font apparaître comme le parti le meilleur celui de ne pas empêcher l'*erreur* pour promouvoir un *plus grand bien*... »).

Il s'ensuit donc que l'instance d'organisation internationale ne saurait être l'Eglise, mais une instance laïque, sécularisée, « de droit naturel », « d'exigence morale », et saluée comme telle par l'Eglise elle-même. L'ouvrage souligne justement la contribution doctrinale de Pie XII en ce domaine (p. 357 et ss.). Pour autant la présence revendiquée par l'Eglise auprès de l'organisation internationale est double : d'une part spirituelle comme pionnière et tutrice d'un « devoir civique international » (p. 388 et ss.), mais cette présence est marginale ; d'autre part, administrative puisque 34 organisations internationales catholiques (O.I.C.) siègent parmi les organisations internationales non gouvernementales (O.N.G.) agrées des Nations Unies, mais cette présence est seulement consultative (cf. pp. 368 et ss.). Peut-être l'étude eût-elle pu insister davantage (cependant cf. pp. 356 et 365-68) sur l'acculturation implicite ou explicite qui a conduit des idéaux de chrétienté à cette époque à cette pratique de la coexistence — car c'en est une aussi — entre l'Eglise et la société internationale, malgré les griefs théologiques adressés discrètement et comme pour mémoire à l'O.N.U. (p. 286, n. 1). Particulièrement intéressantes trois notes : sur les O.I.C. (pp. 368-376), sur *Pax Christi* (pp. 390-92), sur la sociologie américaine des relations internationales (pp. 393-414).

H. D.

107 BRADEN (C.S.).

Panorama des Religions. Paris, Buchet-Chastel-Corrêa, 1960, 322 p.

Version française de *The World's Religions*, l'ouvrage est une introduction générale à l'histoire en même temps qu'à la géographie des religions (« C'est aux religions vivantes que nous accorderons une plus grande attention », p. 13). Volontairement dépouillé, écrit en style alerte, il veut être un ouvrage de grand public.

H. D.

108 BRAITHWAITE (William C.).

The Second Period of Quakerism. (La deuxième période du Quakérisme). Londres, Cambridge University Press, 2[e] édition revue et augmentée par Henry J. Cadbury, 1961, XXXVI-735 p.

William Braithwaite, homme de loi et banquier américain par profession, quaker par conviction et historien par vocation a consacré une grande partie de son existence à la recherche sur les origines et les premières générations de la Société des Amis (Quakers).

Son grand-œuvre consiste en deux ouvrages déjà anciens : *The Beginnings of Quakerism* (1912) et *The Second Period of Quakerism* (1919), tous deux publiés par Macmillan, à New York. Ces deux énormes travaux, bien que plusieurs fois réimprimés étaient devenus introuvables. C'est pourquoi les Presses Universitaires de Cambridge en ont redonné une édition au public, en 1955 pour le premier des deux (*Arch.*, 1, nº 150) et cette année pour le second. La recherche est allée son train depuis 1919, aussi fallait-il au moins compléter le travail de Braithwaite. Plutôt que de transformer le texte, d'ailleurs peu dépassé, Henry J. Cadbury a préféré ajouter des notes rectificatives en appendice, et surtout de précieuses indications bibliographiques. L'introduction donnée par Fréderick B. Tolles à cette édition définit très bien l'intérêt de cette seconde période du quakérisme, qui va environ de 1660 à 1725, c'est-à-dire de la Restauration à la tolérance des dernières années de George I. Il souligne que, selon la typologie post-trœltschienne, cette époque est celle du passage de la secte à la dénomination, en un mot une période d'institutionalisation. En fait c'est le moment où la cristallisation du moralisme et des genres de vie quakers s'opère, lentement. Les premiers chefs du mouvement disparaissent l'un après l'autre et une « tradition du non-conformisme » se crée. Une dogmatique voit également le jour, dont l'*Apologie* de Backlay constitue le monument classique. Mais la même période demeure en grande partie un temps d'épreuves et de persécutions, de tensions internes entre « mystiques » et « bibliens ». Braithwaite avait consulté quantité d'archives et d'ouvrages originaux pour écrire ce travail dont la réputation n'est plus à faire. Il puise constamment à ces sources contemporaines et c'est la vie même de la seconde génération quaker, non pas seulement l'histoire des controverses, qui jaillit d'un bout à l'autre de ce passionnant ouvrage.

J. S.

109 BURLEIGH (J.H.S.).

A Church History of Scotland. (Histoire ecclésiastique de l'Ecosse). Londres, Oxford University Press, 1960, X-456 p. et 1 pl.

Le professeur d'histoire ecclésiastique de l'Université d'Edimbourg nous offre dans ces pages un récit suivi des heurs et malheurs du Christianisme écossais depuis ses origines. L'espace est réduit pour une aussi vaste entreprise. Aussi bien l'ouvrage vise-t-il à dire l'essentiel à l'usage du grand public. La courte bibliographie surajoutée en fin de course n'arrive pas à donner le change au chercheur ou au spécialiste. Le récit lui-même est plus intéressant dans la partie protestante de l'histoire que dans les premiers chapitres, consacrés à l'Ecosse pré-réformée. L'auteur a accordé beaucoup aux événements et nous apprend, somme toute, fort peu de choses sur la vie des églises protestantes d'Ecosse ou sur les conditions de leur action. De ce point de vue, le dernier chapitre, consacré à la période contemporaine, n'est guère plus qu'une énumération et fort décevant.

J. S.

110 BURRIDGE (K.).

Mambu. A Melanesian Millenium. (Mambu. Un millénarisme mélanésien). Londres, Methuen et Co, 1960, 296 p.

Cet ouvrage vient offrir une suite à la géographie des millénarismes mélanésiens dressée ici (*Arch.*, 5, 38-46) par J. Guiart et P. Worsley et à la notice à eux consacrée par P. Worsley dans son ouvrage déjà analysé ici (*The Trumpet shall sound*, 1957, pp. 104-108). L'auteur différencie lui-même sa propre optique : « Il n'y a plus beaucoup à gagner en ramenant sans cesse le lecteur au matériel comparatif. Ce livre a plutôt un caractère monographique : la comparaison est implicite, non explicite... Mon intérêt va à certaines gens seulement, à des hommes ou des femmes connus de moi de première main et à qui il arrive d'être impliqués dans la situation créée par un culte du cargo... ».

La monographie s'attache en effet à suivre au plus près d'une part les Tangu et les gens de l'île Manam, d'autre part Mambu lui-même ainsi que Yali, les personnages centraux de cette aventure millénariste, et enfin le mythe-rêve, éveillé ou suscité par cette aventure. L'intérêt métamonographique de l'ouvrage semble même essentiellement constitué par l'étude de cette *mythologisation* aussi bien *antécédente* que *subséquente*. *Antécédente*, car antérieurement au personnage charismatique règnent plusieurs versions d'un mythe originel (pp. 165 et ss.), voire des « cargogrammes » implicites (p. 10) à base de géographie imaginaire (p. 240-242). *Subséquente*, car après avoir été portée par le mythe, l'existence du héros historique, à la fois l'affabule et est affabulée par elle, en attendant que cette nouvelle formulation entretienne une nouvelle ambivalence à l'égard d'un nouveau personnage. K. B. tend à généraliser l'hypothèse de ces trois phases pour l'interprétation de l'ensemble des Cargo Cults : première phase : « creation of the myth-dream » ; deuxième

phase : « attempt to realize the myth-dream, ...with the emergence of an individual, the charismatic figure... » ; troisième phase : « aftermath and possibly a recommencement of the cycle... The first of the three phases again becomes evident. The myth-dream undergoes revision, refinement, and qualification until it is revealed to a new hero how to pass through the impasse » (p. 28-29). Dans ce schéma d'analyse les querelles unilatérales sur le caractère mythique ou historique des messies deviennent évidemment caduques dans la mesure même où mythe ou histoire se trouvent étroitement enchevêtrés.

Quand au contenu même de ce millénarisme, K. B. met en question deux interprétations : le fait d'une part qu'ils se réduiraient à un grossier malentendu sur l'origine des biens manufacturés ; le fait d'autre part que sa vérité immanente coïnciderait exclusivement avec un anti-colonialisme involué. En fait, sur la base d'une omniprésente aspiration à un nouvel homme ou à une nouvelle société, *synthèse* du Canaque et de l'« Européen moral », le même mythe primaire recèle plusieurs significations ou valeurs repérables dans la diversité de ses versions : y parvenir sans les blancs, voire malgré eux ; y parvenir avec eux ; y parvenir contre eux ; renoncer à y parvenir... Schémas d'ailleurs compliqués par la diversité des rapports possibles à l'intérieur du « Triangle » — Indigènes, Missionnaires, Administrateurs — et le débordement de cette diversité par l'éventualité d'un « Européen moral » qui ne soit, lui, ni administrateur ni missionnaire. « La question concrète est de savoir si une figure charismatique anti-européenne est nécessaire ou non. L'implication de cette analyse est que l'européen moral et la figure charismatique peuvent être un seul et même personnage ; si les missions et l'administration pouvaient suivre les lignes des propositions contenues dans le mythe-rêve, ils accompliraient eux-mêmes le rôle de la figure charismatique ; si d'autre part ils ne les suivent pas, il semble tout à fait clair qu'un jour émergera un personnage charismatique qui les forcera ou bien à entrer en coopération ou bien à sortir de Nouvelle-Guinée » (p. 265-66).

Cette analyse structurale s'est voulue conduite un peu comme un roman policier. C'est un avantage. C'est aussi un inconvénient, car la bousculade des plans chronologiques laisse parfois dans l'incertitude. Mais c'est une belle analyse et, même si l'auteur se refuse à la généraliser (« the story of the Tangu myth-dream might be peculiar to Tangu », p. 273) sa finesse ne peut pas être en effet sans répercussions comparatives. H. D.

111 — CASTELLI (Enrico) et al.

Il Problema della Demitizzazione. (Le problème de la démythisation). Rome, Istituto di Studi Filosofici-Università, 1961, 334 p.

Sous la direction du Professeur Enrico Castelli, le *Centro internazionale di studi umanistici* de l'Université de Rome publie dans ce volume les communications faites à un colloque tenu dans cette ville au mois de janvier 1961, sur le thème de la *Entmythologisierung* de Bultmann. Son état de santé avait empêché ce dernier d'être présent, mais on trouvera dans l'ouvrage la reproduction en allemand et en traduction italienne de sa propre communication-programme. Le colloque a permis la rencontre de luthériens, de catholiques et de « neutres » dont on lit avec intérêt les prises de position ou les objections vis-à-vis de la *démythisation*. Les vingt interventions ici publiées n'intéresseront pas toutes le sociologue, mais il ne pourra s'empêcher de remarquer à quel point la *démythisation* est en passe de devenir un des *mythes* de la pensée chrétienne contemporaine. Ainsi un prêtre catholique, le Père Raymond Panikkar, réfléchissant sur *La demitologizzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo* pose le problème de l'évangélisation missionnaire en des termes que l'on peut qualifier trans-bultmanniens. D'un point de vue tout autre, et courtoisement opposé à la démythisation, le professeur K. Kerenyi nous livre des réflexions philosophico-linguistiques sur *Theos e Mythos* de la plus haute importance sociologique. Il montre en effet comme l'emploi de l'article défini devant *theos*, qui est relativement récent dans la littérature grecque indique le passage du *mythe* à la *théologie* du *logos*. On croirait volontiers qu'une étude plus générale des rapports entre les structures des langues et certains problèmes de la connaissance religieuse et métaphysique reste à faire, qui pourrait apporter une contribution notable à la sociologie des religions. En ce sens, le court travail de Kerenyi est un modèle à méditer. On relèvera encore avec plaisir l'étude du Père R. Marlé, *Y a-t-il un problème catholique de la « démythisation »* ? Le professeur de l'Institut catholique d'Angers y montre avec beaucoup d'acuité que, absolument parlant, la démythisation est un produit typique du protestantisme et de sa conception du *sola scriptura*.

L'ouvrage se termine par la reproduction de quelques unes des discussions qui suivirent les communications : les auteurs s'y expliquent souvent avec une clarté plus grande que dans leurs « papiers » en répondant aux questions de leurs auditeurs. J. S.

112 CIUPAK (Edward).

Kultura religijna na wsi. (La culture religieuse de la campagne). Varsovie, Iskry, 1961, 190 p. + tabl.

Cette étude de sociologie religieuse est une des premières à être publiée dans une maison varsovienne à grande diffusion populaire. Son auteur se rattache à la chaire de « sociographie », dirigée par Stefan Nowakowski, à l'Université de Varsovie. L'exposé des faits est intéressant, bien qu'ils soient tous d'ordre extérieur. Car M. Ciupak affirme que « les besoins de type religieux ne sont pas naturels, ni un élément nécessaire à la vie psychique de l'individu humain » (p. 44). Il s'appuie sur des observations faites dans les voïvodies d'Opole et Bialystock en 1958-9, ainsi que sur une enquête portant sur des enfants des classes terminales primaires. Il se serait aidé, pour évaluer les états de religiosité ancienne de documents d'archives paroissiales, d'études faites en 1934-1936 et actuellement par des auteurs, en majorité de pensée hostile. Ses conclusions sont groupées sous quatre chefs : 1) Processus de la culture populaire et religieuse à la campagne (établissement autoritaire des paroisses, institutions socio-religieuses, influence dernière des villes), 2) Fonction sociale de la paroisse rurale, 3) Notions et pratiques religieuses, 4) Modifications de la religiosité des campagnes.

Uns post-face détaille les buts de cet ouvrage : « établir la conviction que la religiosité rurale ne se place point parmi les forces surnaturelles et inconnaissables du point de vue scientifique... Elle a été introduite, au cours des siècles, par des moyens surtout sociaux à l'aide d'institutions administratives, ecclésiastiques et même étatiques » (p. 187). — « Par toute la richesse de ses formes culturelles et émotives, la religiosité rurale est une force sociale et politique importante, qui est clairement en conflit avec la création d'une nouvelle politique culturelle » (p. 188). Néanmoins des changements prolongés dans la vie sociale pourraient mener à une laïcisation plus poussée de la vie collective rurale.

C. L.

113 COGNET (Louis).

Le Jansénisme. Paris, P.U.F., 1961, 128 p. (Que sais-je ? 960).

La notoriété de son auteur suffirait déjà à recommander ce petit livre, qui se veut précis d'histoire informé des plus récents travaux. La plus grande partie en est consacrée au premier jansénisme, celui du 17e siècle, où les aspects religieux, à l'inverse du second au siècle suivant, l'emportent nettement sur les aspects politiques.

Mais l'abbé Cognet n'est pas un simple narrateur ordonnant et clarifiant sa vaste matière. Il a souci de répondre à la question que tant d'autres éludent : qu'est-ce que le jansénisme ? Il ne craint pas de constater « la quasi impossibilité de donner au mot un contenu intellectuel précis », la vanité de « vouloir définir le jansénisme comme un système clos d'idées qu'on pourrait analyser une fois pour toutes ». En effet, et c'est pourquoi l'histoire en est si déroutante, il n'est pas une thèse soutenue par un janséniste à laquelle on ne puisse opposer une thèse contraire soutenue par un autre janséniste. Et pourtant, le jansénisme n'est pas un fantôme ; la continuité historique du phénomène n'est pas fortuite et un sentiment profond d'unité rassemble ses adeptes à travers toutes ses transformations. Deux traits ont frappé l'auteur : la conception d'un christianisme profondément exigeant, qui veut être vécu sans compromissions ni concessions ; une conscience intense des droits de la personne et de la pensée personnelle en face des absolutismes de l'autorité civile ou ecclésiastique. Par là, Port-Royal prend sa place dans le vaste mouvement qui aboutit à la chute de l'Ancien Régime et prépare les voies de la conscience moderne, tandis que son antihumanisme le frappe d'archaïsme et explique l'échec de ses objectifs conscients : « Sous ce rapport-là, il se rattachait éperduement à un passé dont la pensée officielle de l'Eglise, même si elle continuait à en affirmer la légitimité et la valeur, se détachait dans une large mesure ». D'emblée, par cette contradiction interne, le jansénisme se situait dans le *tragique*. (Voir ci-dessous, *Arch.*, 12, n° 149).

E. P.

114 COUDERC (Colette).

Paroisses en chantier. Paris, Ed. France-Empire, 1960, 271 p.

Enquête-reportage, qui conduit, par une progression voulue, de B[ondy] à Belleville (Michonneau) et Ivry (Daniel), puis dans la « Boucle » de la Seine et à Marseille chez le P. Lœw. « Instantanés » où l'auteur s'est efforcé de saisir le rythme rapide du monde en mutation où se déroulent ces expériences.

E. P.

115 COUTROT (Aline).

Un courant de la pensée catholique.

L'hebdomadaire « Sept ». Paris, Ed. du Cerf, 1961, 334 p. (Coll. Rencontres, 61).

Monographie d'un périodique qui marqua profondément une génération de catholiques, durant les 3 ans et demi (1934-1937) de sa parution, si riches en événements et en problèmes. Près de la moitié de l'ouvrage est consacrée à l'étude de la doctrine et des tendances de *Sept* : il y avait là une matière considérable, qui a été bien ordonnée mais insuffisamment dominée. En revanche, sur l'histoire du journal (fondation, but, présentation, collaborateurs, finances) et sur sa vie, ses difficultés, sa disparition, son public, les groupes qu'il a animés, on trouvera là une documentation de première main dont il faut se féliciter qu'elle ait été ainsi conservée. Deux cartes (abonnements, groupes d'amis) complètent le volume.

E. P.

116 COWHERD (Raymond C.).

The Politics of English Dissent. (La politique du non-conformisme anglais), Londres, Epworth Press, 1959, 241 p.

L'A. examine dans cet ouvrage l'influence des non-conformistes anglais dans la politique anglaise du XIX^e^ siècle. Le sujet était beau. Mais passé le premier chapitre nous n'apprenons plus rien que n'importe quel ouvrage politique ou n'importe quelle histoire du non-conformisme ne nous dise. Le premier chapitre, traitant des positions politiques et sociales des différentes églises ou mouvements est le plus intéressant. Encore son information est-elle de seconde main comme c'est le cas dans l'ensemble de l'ouvrage.

J. S.

117

Cristo nel mondo, 7. (Le Christ au monde). Assise, L'Osservatorio cristiano, 1961, 498 p.

Sous ce titre, chaque année depuis 1953, la pieuse association *Pro civitate christiana* (Assise) publie un volume illustré : celui-ci est le 7^e^ et concerne 1959-1960. C'est un vaste panorama de l'activité catholique dans le monde : almanach plus qu'annuaire, dont les abondantes informations sont glanées sans préoccupations systématiques ni statistiques et reproduites sans indication de source.

E. P.

DELLEPOORT (J.J.), GREINACHER (Norbert),
118 MENGES (Walter).

Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland. (La question sacerdotale allemande. Une recherche sociologique sur le clergé et le recrutement sacerdotal en Allemagne). Mayence, Matthias Grunewald Verlag, 1961, 218 p.

Ce premier volume des « Schriften zur Pastoralsoziologie » réunit des données statistiques de base très étendues sur la composition du clergé séculier et régulier allemand, avec une analyse sociologique de la vocation sacerdotale catholique. En raison de la pénurie aiguë de prêtres, c'est le problème du recrutement qui tient la première place dans cette recherche. Des indications rétrospectives sur l'évolution historique et les tendances accompagnent ces données de base.

Si l'on admet que la charge pastorale maxima admissible est de 1.000 âmes par prêtre de paroisse, l'Allemagne (1568), l'Autriche (1578) et le Portugal (2311) apparaissent comme des régions de crise en Europe. Les auteurs considèrent cette pénurie surtout comme un problème de répartition du clergé existant, et qui serait né de l'urbanisation. Ils en cherchent la solution dans une nouvelle conception des fonctions sacerdotales et des structures paroissiales. De leurs indications détaillées sur la situation sacerdotale dans les diocèses allemands, il ressort qu'il manque en Allemagne actuellement 10.112 prêtres de paroisses, soit 38% de l'ensemble des besoins. Un inquiétant vieillissement du clergé a été décelé. Une analyse des occupations des prêtres en exercice a montré que le grand nombre prise au plus haut point l'enseignement et que l'accent est trop peu placé sur le ministère paroissial. Pour le diocèse d'Essen, les auteurs ont pu s'appuyer sur une documentation précise qui fait ressortir clairement les grands obstacles à l'exercice des activités sacerdotales, en raison de la surcharge due au travail routinier, à l'excès d'organisation et à la complication de l'appareil hiérarchique.

L'analyse du recrutement sacerdotal montre que les étudiants en théologie proviennent seulement dans une faible mesure de familles ouvrières, et beaucoup plus des milieux indépendants ou de fonctionnaires, les fils d'employés étant par contre proportionnellement un peu plus nombreux que dans la population générale. Un questionnaire s'adressant à des séminaristes devait éclairer les motivations de leur choix. Mais comme il n'y a eu que 34 réponses sur 42 questionnaires distribués, cette enquête n'a aucune représentativité : elle ouvre seulement des perspectives pour une exploration ultérieure. Il est, en revanche, assuré qu'aujourd'hui, les motifs traditionnels

jouent moins que les convictions personnelles. Ainsi, dans les petits séminaires le nombre des élèves décroît, tandis que les vocations tardives sont en augmentation. De même, il y a un net déplacement vers les ordres religieux au détriment du clergé séculier.

Le livre s'achève sur des propositions pratiques pour pallier la pénurie de prêtres, comme la création d'organismes pour l'étude des divisions administratives, ce qui refoule quelque peu la nécessaire recherche fondamentale des causes.

Au total, cet ouvrage constitue la plus importante contribution au problème du recrutement sacerdotal catholique depuis la thèse de J. Dellepoort, *De priesterroepingen in Nederland* (*Arch.*, 1, n° 164) et le Colloque qu'il a récemment organisé (*Arch.*, 9, n° 89).

F. F.

119 DES ALLUES (Elisabeth).

Toumliline. A la recherche de Dieu au service de l'Afrique. Paris, Ed. du Cerf, 1961, 281 p. (Coll. Rencontres, 60).

Le titre à lui seul renseigne sur ce fait qu'il s'agit bien plus d'un ouvrage de spiritualité que de sociologie. Toutefois les pages où le prieur de Toumliline, auquel est donnée la parole, exprime ses anxiétés, pose ses points d'interrogation, cernent très étroitement le problème de la structure monastique à repenser en fonction d'un contexte très différent de celui du monachisme « occidental bourgeois » (p. 243).

M.-R. M.

120 DUTT (Sukumar).

The Buddha and Five After-Centuries. (Le Bouddha et les cinq premiers siècles du bouddhisme). Londres, Luzac et Co., 1957, XXIV-259 p., XXVI pl. (Préface de G. Tucci).

Marcel Mauss écrivit à propos d'un premier livre de M. D. qu'il était « plein de mérites ». (*Année Sociologique*, Nouvelle Série, tome I, pp. 533-34). On pourrait dire la même chose du volume présent. M. D. écrit l'histoire du bouddhisme et de son fondateur avant les débuts du Mahayana (Grand Véhicule), c'est-à-dire jusqu'aux confins de l'ère chrétienne, à partir des sources de caractère légendaire contenues dans le canon pali. Dans ces légendes, l'auteur distingue plusieurs couches, et s'efforce de dégager la vérité historique d'un contexte d'affabulation. Il parvient ainsi à replacer le Bouddha dans le milieu des anachorètes et religieux itinérants du brahmanisme, et nous montre l'origine et l'organisation des premiers monastères. La recherche continue à propos d'Asoka, le grand roi bouddhiste, et le stoupa. Une dernière partie examine l'ancien bouddhisme en face du Mahayana naissant.

Tout au long du livre, M. D. cherche à rétablir l'élément *humain* dans l'histoire : ses recherches portent tant sur l'aspect extérieur que sur le caractère du Bouddha et d'Asoka. Cette approche ne saurait évidemment rendre compte de tout, ni d'ailleurs la tendance de voir un peu partout dans le bouddhisme des survivances brahmaniques, védiques, ou même des civilisations de l'Indus. A notre sens, ce sont des éléments tels que l'abolition de toute distinction de caste et l'acceptation des femmes dans la communauté qui rendent le mieux compte du caractère révolutionnaire qu'a dû revêtir le bouddhisme à ses origines, et sans lesquels son histoire ne s'expliquerait pas. Or, ces éléments n'ont pas été suffisamment mis en lumière par M. D. Bien que celui-ci remarque que parmi les premiers membres de la communauté figuraient des prostituées et des marchands (les textes nous le disent explicitement), M. D. ne semble pas avoir tiré les conclusions qui s'imposaient avec assez de netteté.

Il n'est pas moins vrai que ce livre bien documenté et agréablement écrit contient un grand nombre de renseignements intéressants. Les passages traitant de l'organisation des premiers monastères nous ont paru particulièrement instructifs. Encore que la méthode de M. D. soit bien éloignée de la sociologie, ce livre ne manquera pas de rendre d'utiles services.

K. S.

121 ELIADE (Mircea).

The sacred and the profane. (Le profane et le sacré). New York, Harper and Brothers, 1961, 256 p.

Cet ouvrage a déjà été signalé ici lors de son édition allemande (*Das Heilige und das Profane*. Hambourg, 1957, cf. *Arch.*, 5, n° 110). Il nous revient en troisième édition anglaise, une courte note avertissant au surplus qu'il fut primitivement écrit en français. Il reprend, sous une forme plus abrégée, la méthode et les vues commentées, entre autres, dans le *Mythe de l'Eternel Retour* (1949) et *Mythes, Rêves et Mystères* (1957) sans parler du fameux *Traité d'Histoire des Religions* (1953[1] 1959[2]).

Quatre chapitres portent respectivement sur la sacralisation : de l'espace, du temps, de

la nature, de l'existence humaine. Selon M. E., seule l'expérience religieuse donne consistance, épaisseur, sens et signification à ces réalités fondamentales. On ne serait probablement pas très éloigné des analyses de M. Eliade en commentant : tout ce qui est n'est ce qu'il est qu'en actualisant une réalité qui fondamentalement le transcende, c'est-à-dire en étant ce qu'il n'est pas. Ce schématisme existentialiste est, certes, explicitement absent des pages toujours si érudites d'Eliade. Ce n'en est pas moins un postulat implicite, celui qui le rattache aux grandes analyses de R. Otto sur le sacré comme *ganz andere*. « Quel que soit le contexte historique dans lequel il se trouve placé, l'*homo religiosus* est toujours convaincu qu'il y a une réalité absolue, le *Sacré* qui transcende ce monde mais se manifeste en ce monde et pour autant le sanctifie et le rend réel... » (p. 202).

A l'inverse l'homme désacralisé « se considère lui-même uniquement comme sujet et agent de l'histoire... Il ne sera pas vraiment libre jusqu'à ce qu'il ait tué le dernier dieu » (p. 203). Mais cette désacralisation intégrale, selon M. E., est elle-même illusoire. Chassés de la conscience de l'homme, les recours archétypiques reparaissent subrepticement sous de multiples formes soit dans une conscience abusée, soit dan sune inconscience décadente... Les dernières pages suggèrent que l'exploration de cette hypothèse relève du psychologue, du philosophe ou du théologien. Il s'agirait plutôt de quelque chose comme une socio-analyse pour laquelle malheureusement on ne trouve ici que quelques suggestions d'ailleurs fécondes. Mais elles appellent une technique de réduction, dont l'absence prive, momentanément espérons-le, l'œuvre d'Eliade d'une dimension qui la rendrait somptueusement complémentaire des démarches peut-être en effet trop classiques en sociologie religieuse.

H. D.

122

Etudes de Psychologie Religieuse, n° spécial de *Lumen Vitae*, Bruxelles, Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse, avril-juin 1961, XVI, p. 193-408.

Les douze articles réunis dans ce numéro spécial et la chronique bibliographique qui leur est jointe forment un ensemble particulièrement utile. Dans un éditorial assez long, le R. P. A. Godin fait le point des « tendances actuelles et de l'organisation internationale de la psychologie religieuse » catholiques. Il relève particulièrement la tendance actuelle « plus modeste dans ses buts, mais plus rigoureuse dans ses méthodes positives » que l'ancienne « psychologie des mystiques » et qui s'efforce d'étudier le *psychisme* « sous tous les aspects accessibles à l'observation ». Il faut pour cela des instruments, encore rares, mais dont le nombre va augmentant. La seconde partie du volume est consacrée à l'exposé de quelques « travaux pratiques » dans cette ligne. Le Père Godin donne aussi une liste des organismes internationaux s'occupant de psychologie religieuse, avec une courte description de leurs activités.

Quelques articles méritent d'être particulièrement signalés ; celui, par exemple, où le R. P. Pohier étudie *Pensée religieuse et pensée infantile*. Il remarque le parallélisme qui existe entre la prière et la pensée infantile et étudie la maturation de cette dernière. La prière peut également évoluer vers des formes « désinfantilisées », en particulier à partir de l'échec et par l'insertion sociale dans l'Eglise. On regrette le caractère théologique trop marqué de cet essai pourtant intéressant.

Alfons Bolley, de l'Université de Bonn, expose des *Recherches récentes sur la psychologie de l'expérience de Dieu dans la méditation*. Après avoir résumé sa méthode d'enquête et cité quelques réponses-types, il vient à cette conclusion : « Les perceptions imagées de Dieu (formées dans la méditation) sont, dans la mesure où elles aident à déterminer l'expérience religieuse, étroitement liées au Moi, et finalement compréhensibles seulement à partir du Moi ». Oui, certes, mais on aimerait voir tenir compte d'un autre élément, celui de la formation. Dans les réponses-types rapportées, on croit reconnaître quantité de détails dus à une certaine pratique des Exercices de S. Ignace. Il semblerait donc que les perceptions imagées sont le fruit et d'une expérience de soi et d'un conditionnement par des pratiques d'écoles. Il serait intéressant, croyons-nous, dans le cadre du travail d'ensemble dont ces pages constituent de simples prolégomènes, de voir cette catégorie prise en considération. Un tertiaire carmélitain, dominicain ou un oblat bénédictin ont-ils recours aux mêmes images dans la méditation ? Dans quelle mesure leur formation dans une tradition définie influe-t-elle sur leur imagination méditative et en quel sens ? Pourrait-on encore dire après une telle investigation que *seul* le Moi explique les perceptions imagées formées dans la méditation ?

Signalons encore la contribution de Gustav Jahoda, *Magie, Sorcellerie et développement culturel* (Ghana). D'après l'auteur, ni la fréquentation du culte chrétien, ni le niveau des études faites ne suffisent à réduire les pratiques magiques. C'est la vie à l'européenne qui est le

facteur le plus décisif contre ces survivances animistes.

J. S.

123 FAENZA (Liliano).

Comunismo e cattolicesimo in una parrochia di campagna. (Communisme et catholicisme dans une paroisse de campagne). Milan, Feltrinelli, 1959, 219 p.

San Lorenzo a Monte, la paroisse dont L.F. a choisi d'illustrer le comportement politique et religieux, en laissant le plus possible la parole aux paroissiens et à leur pasteur, qui s'expriment très naturellement en un italien primaire, farci de percutantes expressions dialectales, est une paroisse rurale type de la campagne émilienne. Moins de dix kilomètres la séparent de la ville de Rimini, centre touristique et balnéaire en plein développement. Mais cette prospérité ne se répercute nullement sur les populations rurales, dont le niveau de vie et d'instruction reste assez primitif. Interrogés sur leurs conditions de vie, les paysans laissent percer un mécontentement certain qui ne va pas sans un fatalisme désabusé. Mal nourris par une terre qui ne leur appartient pas (130 chefs de famille sur 140 sont métayers), mal logés, peu instruits, ils ont mis jadis leur espoir dans le fascisme et dans son chef, qui représentaient le progrès et promettaient le bien-être, sans que cela implique nullement, pour la grande majorité d'entre eux, un choix politique et encore moins une adhésion idéologique. Tout comme aujourd'hui le communisme reste pour ces métayers « un fait exclusivement syndical, la revendication d'une exigence matérielle profondément ressentie : la propriété privée (!) de la terre » (p. 80-1).

Le fait que dans un tel contexte le catholicisme assume à son tour une physionomie particulière n'étonnera personne. Ecoutons le curé de San Lorenzo a Monte : « Ici la foi est superstition. Nos paysans ne sont pas catholiques, mais tout au plus chrétiens... Le communisme est le protestantisme des paysans » (p. 83-4). Le fait est que le dilemme communisme-catholicisme n'existe tout simplement pas pour ces hommes et ces femmes, qui remplissent l'église du village lors de la fête de son saint patron, qui continuent par tradition de prier en famille le soir et d'appeler le prêtre au chevet des mourants, et qui donnent leur vote au parti dans lequel s'incarne au moment présent l'antique espérance en une vie meilleure...

M.-L. L.

124 FALCONI (Carlo).

La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa. (L'Eglise et les organisations catholiques en Europe). Milan, Edizioni di Comunità, 1960, XLIV-1135 p.

Ce travail considérable constitue la seconde partie d'une trilogie inaugurée avec *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia* (1956) et dont le dernier volet sera *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche nel mondo.* L'auteur lui-même signale que le seul ouvrage comparable est *Bilan du monde* (*Arch.*, 6, n° 93, et *Arch.*, 10, n° 114) — mais selon C.F., *Bilan du monde* constituerait une sorte d'annuaire, un instantané documentaire et statistique : en fait il nous semble que C. F. ne tienne pas assez compte, dans cette description, des notices historiques et des chronologies données par *Bilan du monde.* — L'auteur s'est proposé ici de fournir une perspective évolutive, une analyse et une évaluation critique de la vie catholique dans chaque pays.

Aucun Etat d'Europe n'est oublié, mais certains font l'objet de développements plus étoffés : France (184 p.), Italie (106 p.), Espagne (78 p.), Pologne (92 p.), Angleterre (62 p.) ; tous les autres ont moins de 50 p. ; parmi ces derniers, l'Union Soviétique, qui n'est pas étudiée comme telle, mais à la place de laquelle nous trouvons la Russie (incluant la Biélorussie, la Crimée, l'Arménie, la Moldavie, etc.), l'Esthonie, la Lithuanie et l'Ukraine ; même, les statistiques concernant les diocèses polonais ne comprennent pas les terres recouvrées sur l'Allemagne, mais conservent Lvov (rétrocédé à l'Union Soviétique).

Les statistiques sont trop souvent extraites de l'*Annuario Pontificio*, solution plus facile qu'utile.

Finalement, l'intérêt de l'ouvrage réside dans les notices qui analysent les courants et la conjoncture du catholicisme dans chaque pays. Malheureusement, le travail est fait de seconde main, compilation rapide où se rencontrent nombre de lacunes, parfois des erreurs, dans un style journalistique qui tient sans doute en partie à l'origine du texte, publié en articles sous le pseudonyme d'Egidio Fermi dans la revue *Comunità*, puis remanié pour la présentation en volume.

En dépit de ces limitations, ce livre constitue une documentation considérable et assez vivante où se trouvent réunies des sources nombreuses, dispersées, en diverses langues. C'est donc un instrument qui aide à s'orienter dans un monde difficile à embrasser dans un même panorama. J. M.

125

Finistère 1958. I. Aspects humains et économiques. II. Aspects religieux. Quimper, Secrétariat Social, 1960, 78 et 72 p.

Des cartes et des graphiques établis avec grand soin, des commentaires abondants et précis permettent de saisir les principaux aspects de la vie chrétienne dont les critères retenus sont exigeants (assistance à la messe durant toute l'année, communion mensuelle, taux de vocations religieuses). Les corrélations entre gestes religieux et situations professionnelles ou géographiques font ressortir nombre d'éléments sociologiques de première importance : la pratique des agriculteurs est directement proportionnelle à la superficie de leurs exploitations mais ils maintiennent un fort écart entre devoir pascal et obligation dominicale ; la fonction déchristianisante des villes s'étend dans les campagnes, grâce aux ruraux ouvriers dont les réactions sont en fait urbaines. Les conduites politiques ne seraient-elles pas elles aussi un facteur ou au moins signe de transformation ? Il serait utile de pouvoir connaître l'évolution chiffrée, concordante ou non, des comportements électoraux et religieux.

M. V.

126 GEERTZ (Clifford).

The Religion of Java. (La religion de Java). New York, The Free Press of Glencoe, 1960, 395 p. + Index + 2 cartes.

« La religion de Java » paraît au premier abord un titre bien général, bien simpliste, pour l'étude d'un domaine où l'on s'attend au contraire à une extrême complexité des phénomènes religieux, où plusieurs traditions se sont développées parallèlement ou superposées les unes aux autres, et où, en fin de compte, le mot « religion » ne signifie nullement la même chose pour tout le monde. Il semble que l'auteur, dont le livre présente une analyse un peu schématique mais parfois très fine des diverses attitudes religieuses des Javanais, ait voulu par ce seul titre exprimer sa volonté de synthèse. Et tandis qu'il s'est appliqué tout au long de sa recherche à mettre tantôt l'accent sur les points de divergence, tantôt sur les facteurs d'intégration et d'harmonie, il paraît avoir conclu, par les quatre mots de son titre, en faveur d'une unité certaine, d'une religion spécifiquement javanaise à travers des modalités diverses.

Il est traditionnel de reconnaître en Indonésie et notamment à Java trois domaines religieux qui, lorsqu'on les énumère, semblent fermés les uns aux autres et incapables de communiquer entre eux : une religion dite populaire, appelée parfois « animisme » faute d'une définition réelle, la religion islamique, et la religion hindouiste, issue localement de traditions mêlées, brahmaniques et bouddhiques. Ces différents domaines ont généralement été étudiés à part, donnant à penser qu'il s'agissait d'événements historiques, d'influences culturelles déterminées dans le temps et l'espace. La première originalité du livre de Clifford Geertz est d'avoir repris cette division tripartite du point de vue actuel des Javanais eux-mêmes ; la seconde originalité, de l'avoir considérée à travers les groupes sociaux d'une même région, dans leur mécanisme interne ; la troisième, la plus importante sans doute, d'avoir confronté ces trois attitudes religieuses, d'avoir fait apparaître leur conflit permanent et de les avoir définies d'après leurs oppositions mutuelles.

Appliquant son enquête à la ville et à la région de Modjokuto, l'auteur emploie les mots qui en javanais désignent non pas une religion mais les groupes qui la vivent, pour caractériser les trois parties de son livre. C'est ainsi que la première partie est consacrée à la « variante » *abangan*, c'est-à-dire aux pratiques religieuses des paysans javanais les plus pauvres et à leurs camarades prolétarisés de la ville. Pour l'*abangan* la vie religieuse est centrée sur un rituel familial et villageois, le *slametan*. Tout événement marquant fait naître l'occasion d'offrir un *slametan*, naissance, circoncision, mariage, mort, changement d'habitation ou de nom, mauvais rêve, maladie, moisson ou fêtes du calendrier. Et tandis que certains détails, tels que la nourriture consommée au cours de la cérémonie, varient d'une intention à l'autre, le schéma rituel demeure identique. L'auteur décrit avec soin le discours préliminaire, les psalmodies, le repas en commun, la façon de prendre congé. L'explication du *slametan* donnée par un javanais *abangan* résume les deux aspects fondamentaux du rite : 1° Tout le monde se sent égal en y participant, personne n'a envie de se quereller. 2° Tout le monde se sent protégé contre les entreprises des « esprits ». Autrement dit, le *slametan*, comme son nom l'indique, procure la paix, *slamet*. « Rien ne peut arriver » à l'intérieur d'une société apaisée, unifiée, ni dans ses rapports avec les êtres invisibles. La participation est totale, l'équilibre atteint est parfait, et ce rite suffit à résoudre à lui seul les problèmes d'une classe aux prises avec ses réalités sociales et économiques, ses croyances et ses inquiétudes.

La seconde partie du livre traite de la « variante » *santri*, c'est-à-dire de l'islamisme

tel qu'il est pratiqué par la classe urbaine des commerçants aisés et par quelques paysans enrichis. Après un court aperçu historique de l'Islam en Indonésie et particulièrement à Modjokuto, Geertz s'efforce de définir la religion du *santri* par opposition à celle de l'*abangan*. Le conflit s'exprime sur plusieurs points : pour l'homme du peuple, seul compte le rituel du *slametan* auquel il accroche des croyances, mais aucune doctrine, manifestant à cet égard une large tolérance ; pour le possédant au contraire l'exégèse et la justification des pratiques sont sa raison de pratiquer. D'autre part c'est la famille qui donne le *slametan*, et la nourriture mise en commun est préparée par chaque famille : le paysan n'a pour horizon social que la cellule familiale, l'organisation n'est ici qu'une harmonie pré-établie, s'exprimant par l'adhésion commune à la tradition. Mais pour le musulman citadin, doctrine et société se fondent dans la conception d'une organisation politico-religieuse, où les communautés sont considérées comme autant de cercles concentriques : Modjokuto, Java, l'Indonésie tout entière. Le *santri* voit dans l'Islam le code d'une éthique supérieure destinée à l'homme moderne, une doctrine sociale adaptée à une société moderne, une source de valeurs propres à une culture moderne. Il en éprouve un sentiment de supériorité basé non seulement sur l'idéologie mais aussi sur les institutions qui lui sont liées, système d'éducation, système juridique, partis politiques, etc. Si ces divergences — auxquelles s'ajoutent des divergences internes entre modernistes et conservateurs — sont très nettes dans le milieu urbain, elles paraissent plus vagues à la campagne où *santri* et *abangan* vivent ensemble, mais où cependant le *santri* fait coïncider sa « supériorité » doctrinale avec sa supériorité économique.

Quant à la troisième variante étudiée par Geertz, celle des *prijaji*, elle fait apparaître un ensemble de traditions et de concepts qu'il serait préférable de nommer « culture religieuse » plutôt que religion. Apanage des classes supérieures, de l'aristocratie, des lettrés, des hommes au pouvoir, la « variante » *prijaji* est un style de vie longuement mûri et façonné par la grande tradition venue de l'Inde. L'auteur se garde de parler de l'Inde à ce propos, et s'en tient aux réalités javanaises, définissant trois foyers de rayonnement dans la culture *prijaji* : l'étiquette, l'art et les « pratiques mystiques ». Une vie « conçue en termes de hiérarchie et de pouvoir », profondément attachée à son patrimoine artistique et culturel et orientant ses « pratiques mystiques » vers des techniques spirituelles, témoigne avant tout de la pénétration et de l'interprétation de la culture indienne. Pourtant, opposant *prijaji* et *abangan*, Geertz y voit deux versions d'une même orientation, l'une aristocratique, l'autre vulgaire, et pense qu'il est plus difficile de les mettre en conflit que d'opposer *abangan* et *santri*, « parce qu'il y a moins loin d'un animisme au panthéisme hindo-bouddhique, que de celui-ci à un monothéisme du Moyen-Orient ». On voit par là jusqu'où peut aller la volonté de l'auteur de définir en opposant....

La dernière partie du livre reprend le thème initial, « conflit et intégration », montrant théoriquement ou à l'aide d'exemples concrets ce qui tend à séparer ou au contraire à fondre les différentes données religieuses de Java. Bien que nous soyons toujours gênés, dans les livres de ce genre, de voir des titres tels que « Religion et conflit social » recouvrir un paragraphe de treize lignes, ou « facteurs psychologiques » coiffer une demi-page, il y a là une tentative intéressante et particulièrement riche d'analyse socio-religieuse dans un vaste domaine de l'Asie du Sud-Est.

S. B.-T.

127 GOFFART (Paul) et SOHIER (Albert), éd.

Lettres du P. Lebbe. Tournai-Paris, Casterman, 1960, 317 p.

157 lettres ou extraits de lettres, éclairant et complétant la biographie du P. Lebbe par le chanoine Leclercq (*Arch.*, 2, n° 181). On y retrouve la question triforme qui fut au cœur de sa vie et parut alors subversive : « Pourquoi le clergé chinois n'est-il pas vraiment sur pied d'égalité avec l'européen ? pourquoi n'y choisit-on pas des évêques ? et pourquoi les chrétiens ne peuvent-ils être admis par tous, nationaux et étrangers, comme de bons citoyens ? » Quelques expressions insuffisamment contrôlées dans les commentaires (le P. Lebbe « abattu par les communistes », dans l'introduction, p. 14 ; « capturé par les communistes, relâché mais malade, il va mourir à Chungking », p. 308) qui ne peuvent que desservir les éditeurs (voir, déjà, *Arch.*, 11, n° 199) et leur but.

E. P.

128 GORDON (Albert I.).

Jews in suburbia. (Juifs dans les villes de banlieue). Boston (Massachusetts), Beacon Press, 1959, 264 p.

La croissance, autour des grands centres urbains, de villes-satellites — phénomène général du monde industriel — a pris aux

Etats-Unis des proportions gigantesques. Entre 1948 et 1958 douze millions d'Américains se sont installés dans les banlieues, dont la population est estimée actuellement à quarante-sept millions. Les Juifs ont été particulièrement touchés par ce mouvement. Sur cinq millions et demi, trois millions sept cent mille environ vivent dans les « banlieues ». Ils y trouvent non seulement un mode de vie plus agréable, mais aussi, dans le cadre des associations juives et des centres synagogaux, un moyen de sauvegarder et d'approfondir leur appartenance au judaïsme.

L'auteur, qui est un rabbin de la tendance traditionaliste, doit à son enseignement dans différentes écoles théologiques et à ses trente années de ministère pastoral d'avoir pu prendre contact avec une centaine de communautés juives suburbaines situées, pour la plupart, en Californie, dans le Maryland et le Massachusetts, enfin dans le New Jersey et l'état de New York. Il les a étudiées sociologiquement au moyen de questionnaires adressés soit aux communautés, soit à des personnages représentatifs, mais aussi par des contacts personnels et par l'analyse des documents officiels leur appartenant. C'est le résultat de cette étude qui nous est donné ici. On y découvre bien des données intéressantes sur le mode de vie de ces Juifs « suburbains », leurs habitudes familiales, leur pratique religieuse, leurs rapports avec les chrétiens.

Mais le fait le plus remarquable est la tendance notée par l'auteur à se regrouper étroitement entre Juifs. Est-ce un retour au Ghetto ? se demande-t-il. Tout en reconnaissant que le Juif américain d'aujourd'hui se considère comme un citoyen à part entière et désire mener une vie normale dans le cadre du peuple américain, il est obligé d'avouer que la tendance juive à la ségrégation, règle presque générale de la génération des immigrants, fait actuellement sa réapparition, parce que le genre de vie de la banlieue, moins anonyme et plus structuré, s'y prête davantage que le cadre étouffant des grandes villes. Quelle sera l'influence de cette tendance sur l'avenir du Judaïsme américain ? L'auteur, tout en admettant les avantages réels que la vie en banlieue procure aux Juifs pour le maintien de leur personnalité religieuse, s'inquiète de la coupure qui pourrait en résulter vis-à-vis de la masse des Américains non-juifs, qui retrouverait vite un comportement antisémite pratiquement disparu pour l'instant, mais toujours prompt à se réveiller.

J. H.

129 GRABER (Joseph D.).

The Church Apostolic ; A Discussion of Modern Missions. (L'Eglise apostolique ; critique des missions modernes). Scottdale (Pennsylvanie), Herald Press, 1960, XII-137 p.

Toutes les Eglises chrétiennes se penchent actuellement sur leurs missions. Tributaires d'une tradition souvent coloniale, et culturellement occidentale, elles ne sauraient subsister efficacement sous cette forme. Le problème de l'adaptation des missions chrétiennes aux conditions actuelles fait le sujet de ce petit livre. Sa signification particulière provient de ce que son auteur, mennonite, appartient à un groupe fortement ethnique et que les solutions proposées sont sûrement des plus avancées. Il préconise l'établissement, dans les pays à évangéliser, de chrétiens qui agiraient indépendamment de toute administration missionnaire. Subvenant à leurs besoins par leur métier, ils tenteraient de former des églises autour d'eux en s'intégrant culturellement dans leur nouveau milieu et en s'isolant le plus possible de leurs compatriotes. Ces suggestions supposent une conception « sectaire » du christianisme. A verser au dossier « Religion et Culture ».

J. S.

130 GREEN (V.H.H.).

The young Mr. Wesley. A Study of John Wesley and Oxford. (Le jeune Wesley à Oxford). Londres, Arnold, 1961, VIII-342 p.

Il faut distinguer deux niveaux dans cet ouvrage intéressant, bien fait et neuf de bien des points de vues : la thèse d'une part, le récit des événements et l'analyse psychologique d'autre part.

La thèse de M. Green est la suivante : le Méthodisme, fruit de l'expérience religieuse oxonienne du jeune Wesley constitue une réaction théologique contre le Déisme rationaliste de l'époque. A cela personne n'a probablement rien à dire. Mais l'auteur se croit pour autant autorisé à négliger la question des origines sociales du Méthodisme comme mouvement de foule. Si ce réveil de la religion avait attiré les masses simplement parce qu'il leur apportait un message moins conventionnel que celui de l'Eglise d'Angleterre, on ne comprend pas pourquoi il échoua à peu près totalement en Ecosse où les conditions étaient en gros les mêmes au niveau de la vie spirituelle et des problèmes intellectuels. On se demande aussi pourquoi l'Irlande catholique où les données intellectuelles étaient complètement différentes sentit si vivement la tentation

méthodiste. On veut croire avec M. Green que, politiquement et socialement, le Méthodisme, dans sa prédication, tend à affermir les structures sociales existantes. Mais l'interprétation et les conséquences de cet enseignement ont peut-être eux aussi une signification de même que le « rôle social » assumé par Wesley après son séjour à Oxford. L'analyse de la religion oxonienne de notre héros est utile, mais elle ne peut prétendre expliquer le phénomène méthodiste, dont la complexité semble échapper à M. Green.

Ceci dit, l'ouvrage apporte beaucoup à l'histoire du mouvement intellectuel, théologique et universitaire au début du XVIII[e]. L'auteur montre de manière convaincante que le niveau religieux n'était pas aussi déplorable que les panégyristes du Méthodisme se plaisent à le dire. Il insiste aussi à souhait sur le caractère de charnière qui est celui de l'époque. Son évocation de la vie intellectuelle et matérielle d'Oxford en ce temps-là, basée sur une documentation de première main, constitue un apport sérieux à notre connaissance d'une période troublée et facilement négligée.

Son analyse du tempérament wesleyen aux différentes étapes de son expérience oxonienne paraît également digne de retenir l'attention. Somme toute, et en dépit des réserves faites plus haut, on voit que nous avons affaire à un ouvrage de qualité.

J. S.

131 GRUNWALD (Constantin de).

La vie religieuse en U.R.S.S. Paris, Plon, 1961, 248 p.

Au cours d'un voyage d'études, l'auteur a pu interviewer sur ce sujet « une centaine » (p. 219) d'interlocuteurs aussi bien athées que religieux, officiels que non officiels. De plus, il a réuni une abondante documentation récente qu'il incorpore à son récit. « Je ne suis ni théologien ni philosophe et je ne saurais me vanter d'une connaissance approfondie de la doctrine marxiste » ; cette incompétence avouée par l'auteur dessert certains de ses développements, mais elle est compensée par une approche directe et une connaissance historique du peuple et de la religion russes, dont témoignent ses ouvrages précédents et qui se retrouve ici dans le chapitre II et III (p. 13-49).

L'enquête documentaire signale des titres récents de la littérature athée : *Bible pour croyants et incroyants* (1958) ; I. Kryvelev, *Le Livre de la Bible* (1959) et *La théologie moderne et la science* (1959) ; I. Lavretski, *Le Vatican : religion, finance et politique* (1957) ; *les Libres penseurs français du XVIII[e] siècle et la Religion* (1960) ; *Guide de l'Athée* (1959) ; la revue *Sciences et Religion*, nouvellement créée et diffusée à 100.000 exemplaires (interview de son rédacteur M. Kolonitski, p. 53 et ss.) ; publications du Musée de l'Histoire de la religion et de l'athéisme (p. 88) ; Congrès pour l'étude de l'athéisme organisé par l'Académie des sciences (juin 1959, p. 89), etc...

L'enquête sur les personnages englobe : personnages du régime, personnalités ecclésiastiques diverses, théologiens, partenaires « laïcs » — dans les deux sens du terme — dont sont communiquées quelques confidences.

L'enquête sur les populations religieuses, recouvre non seulement la population orthodoxe, mais la minorité : catholique, baptiste, vieux-croyants, etc... S'agissant de la population orthodoxe, le métropolite Nicolas regrette « de ne pouvoir donner des renseignements précis sur le nombre de fidèles : en raison de la séparation entre l'Eglise et l'Etat nous ne disposons pas de listes de nos paroissiens comme ce fut le cas jadis en Russie tsariste » (p. 106). On peut seulement faire une extrapolation à partir du nombre connu de paroisses : elle donnerait entre 25 et 50 millions « d'orthodoxes pratiquants » (en 1914 = 98,5 millions mais par inscription sur listes obligatoires confondues avec les listes d'état-civil).

Le nombre des vieux croyants s'élève encore aujourd'hui à 2 millions (p. 151). Les baptistes seraient passés de 100.000, sous la Russie tsariste, à 500.000 aujourd'hui et cette progression leur vaut une prise à parti (L. Serdobolskaia, *L'Essence réactionnaire du baptisme*, 1960, cité p. 163), mais ils escomptent beaucoup des contacts avec le Conseil Œcuménique. Les catholiques sont localisés surtout en Lithuanie et Lettonie (p. 172 et ss.) ; leur situation étant handicapée par le conflit Kremlin-Vatican et les déclarations ecclésiastiques intempestives qui occasionnellement l'enveniment (p. 180). Luthériens (477 paroisses) et Réformés (96 paroisses) subissent, eux, les handicaps de la disparition des colonies allemandes (p. 184). Musulmans, bouddhistes et juifs sont observés plus sommairement (190 et ss.).

Conclusions générales. Approximativement, « il est permis de supposer que la proportion des pratiquants parmi les ouvriers russes ne dépasse pas 10%, quantité équivalente à celle des ouvriers allant à la messe » (p. 220). — « L'Eglise n'a pas grand chose à attendre de la classe ouvrière » (p. 223), sauf peut-être

des baptêmes dont la « fréquence extraordinaire » s'explique selon Krouchtchev comme suit : « Les Russes sont des gens malins : ils cherchent une réassurance ». Par contre la population paysanne manifesterait non seulement persistance, mais même une certaine progression religieuse (davantage de mariage religieux), ou du moins une adaptation de la religion à la conjoncture socio-économique nouvelle : « Les croyants d'aujourd'hui sont fort différents d'avant la Révolution. Nous ne sommes plus à l'époque où les idées religieuses étaient intimement liées à des conceptions politiques de caractère réactionnaire. Dans notre société socialiste, la masse des croyants est composée de patriotes sincères et prend une part active à la construction du socialo-communisme » (p. 224). Ce sont les termes mêmes des conclusions d'une enquête officielle accomplie en 1959 par l'Institut Ethnographique sous les auspices de l'Académie des Sciences dans les districts de la Russie Centrale (Kalinine, Kostroma, Gorki et Yaroslav).

Dans une conclusion, l'auteur suggère discrètement le porte à faux de la propagande « scientifique » athée — ce qui expliquerait son « semi-échec » —, en citant un ancien savant et poète russe Lomonossov : « La science et la foi sont deux sœurs, filles d'un même Père qui ne pourront jamais entrer en contradiction à moins que leurs adeptes se rendent coupables de vanités... ». Et surtout il y a selon lui, la complexité de l'âme russe, celle qui est dégagée par les notes de Dostoïevski : « J'aime les athées russes ; je les aime parce qu'ils ne croient pas en Dieu mais caressent le Christ avec leurs bonnes œuvres » (cité p. 64) ; ou encore : « L'athée russe n'est pas un simple athée ; il se pénètre de la foi en l'athéisme » (cit. p. 227). Ou tout simplement la complexité dévoilée avec humour par la boutade russe devenue proverbiale : « *Dieu soit loué, Dieu n'existe pas ; mais si, que Dieu nous en préserve, Dieu existait tout de même ?* » (cit. p. 221, note 1).

H. D.

132

La Haute-Marne, le diocèse de Langres. Conclusions d'une enquête de sociologie religieuse. Langres, Secrétariat de l'Evêché, 1959, 66 p., 16 planches de cartes et graphiques et 7 tableaux h.-t. (polytypé).

A la suite d'une enquête cherchant à mesurer la vitalité chrétienne des ensembles régionaux et des groupes socio-professionnels grâce au taux de pratique et au taux d'ordination sacerdotale (1821-1956), sont surtout proposées des orientations pastorales. L'effort porte notamment sur la recherche des « unités humaines de base » selon lesquelles est structurée aujourd'hui la population des campagnes (villages-centres et villages-satellites) pour y adapter les « unités primaires » de la vie ecclésiastique.

Par rapport à des estimations faites en 1936, la pratique est en augmentation de 3% et les taux de messalisants et de pascalisants se rapprochent. Il serait intéressant de pouvoir vérifier que les ouvriers d'industrie résidant en campagne ont un comportement religieux homogène indépendant du milieu rural et orienté par leur situation de classe, tandis que les commerçants semblent adopter l'attitude moyenne de leur région (p. 19).

M. V.

133 HERBERG (Will).

Protestants, catholiques et israélites. La religion dans la société aux Etats-Unis. Paris, Spes, 1960, 288 p. (Traduit de l'américain par J. Yardley et G. Serve).

N. Birnbaum avait fait ici même un compte rendu élogieux et attentif de cet ouvrage, lors de sa première édition (*Protestant, Catholic, Jew*, New York, Doubleday, 1955, cf. *Arch.*, 1, n° 196). Félicitons-nous de voir cette étude fondamentale largement accessible au public de langue française.

Relevons cependant que l'interprétation statistique de base (hypothèse d'une Amérique devenant de plus en plus religieuse, servant de base à l'interprétation d'une religion de plus en plus américanisée) demeure pour certains sujette à contestation. On pense plus particulièrement à ces classifications et à la problématique établies par Glock (*Arch.*, 11, n° 249), dont une prochaine livraison des *Archives* proposera la contribution. S'agissant de la société américaine, les trois hypothèses ont été défendues en effet : de plus en plus religieuse ; de moins en moins religieuse ; ni plus ni moins religieuse. Comme ces *plus* et ces *moins* concernent des résultats statistiques d'appartenance ou d'auto-affiliation, la clef des divergences est peut-être dans l'établissement, les modalités, les cadres des dites statistiques : ce qui amène Glock à des réflexions valables, somme toute, pour toute investigation sociographique. Cependant les données qualitatives de la thèse de Herberg sont semble-t-il, trop riches qualitativement, pour être entamées en profondeur par cette question préalable.

H. D.

134 HUTIN (Serge).

Les Francs-Maçons. Paris, Editions du Seuil, 1960, 192 p. (Coll. Le temps qui court).

Ouvrage documentaire, volontiers orienté vers le pittoresque, dans l'esprit même de la collection où il prend place, ce petit livre intéresse le sociologue par un certain nombre des problèmes qu'il évoque. L'antimaçonnisme d'abord, avec l'extraordinaire vague de crédulité, dont l'épisode de Léo Taxil est le plus connu, mais est loin d'être isolé. Le problème classique du rôle de la maçonnerie dans la Révolution française, rôle plus important, pense l'auteur, que Priouret n'a voulu le laisser croire, mais sans commune mesure avec les fabulations d'un Barruel. Rôle moins connu et partiellement occulté par certains thèmes anti-maçonniques (la « maçonnerie internationale ») dans la genèse des nationalismes. Rapports entre maçonnerie et anticléricalisme, enfin. En conclusion, l'auteur s'interroge sur la *dégénérescence* de la maçonnerie, « âne chargé de reliques », et sur une possible revitalisation de l'Ordre. Ne surévalue-t-il pas à cette occasion l'œuvre d'un René Guénon et ses efforts pour une nouvelle spiritualisation de la franc-maçonnerie ? En fait, on peut se demander si l'auteur ne tend pas à dévaloriser indûment le rôle social le plus important de la F.M. des pays latins, comme église séculière, porte-flambeau d'un libéralisme sacralisé et liturgisé et qui, dans les moments de forte tension, s'érige en contre-Eglise.

F.A. I.

135 LECLERCQ (Jacques).

L'homme, son oeuvre et ses amis. Tournai, Casterman, 1961, 323 p.

Dix-huit amis du chanoine Jacques Leclercq ont voulu lui offrir, au moment où il quitte sa chaire de l'Université de Louvain, un témoignage d'admiration et de sympathie.

Six d'entre eux ont esquissé un portrait de ce maître de vie spirituelle et de non-conformisme, de ce savant pédagogue et de cet homme d'action.

Les douze études qui suivent appartiennent aux trois disciplines que cultive avec une féconde activité le chanoine Leclercq : droit naturel, morale et sociologie.

Des six études qui concernent directement la sociologie, cinq pourraient former une introduction brève à notre science. Le docteur Anton Hilckman, ayant défini la civilisation comme « l'ensemble global des créations de l'esprit humain », « le tout cohérent d'idées et de données qui dirigent le comportement humain et la vie en société de toutes les sphères de l'existence terrestre, séculière de l'homme », refuse de considérer la religion comme un « secteur à côté de la technique ou de la médecine » : elle transcende ce monde, elle est d'un autre monde. La variété des civilisations appelle une méthode comparative et une collaboration des sciences où la sociologie n'est qu'une des participantes.

Le professeur Jean Ladrière accorde plus de crédit à la sociologie puisqu'il considère que la théologie en est le véritable achèvement. Il la défend contre le soupçon de déterminisme, il justifie son objet, il montre quels services elle peut rendre à la connaissance religieuse.

Avec une merveilleuse adresse, le R. P. Chenu confronte la théorie thomiste de l'ange à la philosophie du sociologue qui tient « bon compte du corps comme de l'âme, du corps social comme des subjectivités interpersonnelles ». Les requêtes actuelles de la sociologie revalorisent les polémiques du Moyen Age et aussi l'argumentation de Saint Thomas.

Peut-on définir l'Eglise ? se demande le Père Congar. « Il n'est pas sûr qu'une définition conforme aux règles de la logique formelle soit possible ». Le concept de société est insuffisant ; *congregatio fidelium*, que préférait Saint Thomas, vaut mieux ; corps mystique du Christ est encore meilleur : car on y voit les membres et le chef, la multitude ordonnée et l'esprit surnaturel qui la dirige.

De ces hauteurs, nous tombons dans le concret, avec l'étude du P. Pedro Calderan Beltrao : *Population et famille, L'influence de la régression de la mortalité sur la fécondité matrimoniale*, où est courageusement abordé le problème de la régulation de la progéniture, « nécessité sociale ».

Dans une esquisse des *Problèmes actuels de la sociologie religieuse*, j'ai proposé des voies pour l'avancement des recherches traditionnelles et pour leur renouvellement, insistant sur la nécessité d'un recours assidu à la psychologie collective, à l'étude de la civilisation et des civilisations, à la méthode comparative.

G. L. B.

136

Joseph Lotte et ses contemporains. Numéro spécial des *Cahiers universitaires catholiques*, mars-avril 1961, 128 p.

Très utile document sur « les origines de la paroisse universitaire », à partir de Joseph Lotte, compagnon de Péguy, converti comme lui au catholicisme, mais plus radicalement, et

tué comme lui en 1914 ; sur le *Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université*, et, plus généralement, sur l'activité des catholiques de l'enseignement public. Le fascicule se termine sur des « jalons » pour servir à l'histoire de ce mouvement de 1917 à 1955.

E. P.

137

Le jugement des morts. Paris, Ed. du Seuil, 1961, IV-295 p. + 1 carte (Sources Orientales, IV).

Nombre de religions, travaillées par un souci éthique et parfois même « juridique », se sont préoccupées depuis longtemps de concilier avec la justice plus ou moins absolue dont elles font un attribut divin, l'apparente incohérence qui préside ici-bas à la distribution par les dieux du bien et du mal, du bonheur et du malheur parmi les hommes. Elles ont cru trouver une réponse à cette énigme en postulant un « jugement » porté, après la mort, par les dieux sur la vie et le mérite des hommes, pour fixer à jamais le destin de ces derniers d'une manière enfin irréprochable et juste.

Le thème du « jugement des morts » touche ainsi tout ensemble à la conception du divin en soi-même et par rapport au gouvernement du monde, et à l'idée que l'on se fait de notre destinée, du sens et de la portée de la vie humaine. C'est l'un des articles les plus suggestifs de l'idéologie religieuse : même son absence d'une religion donnée peut renseigner sur les lignes de force de sa théologie et de son anthropologie.

On le verra en lisant de près cet excellent nouveau volume des *Sources orientales*. Suivant le but, les limites et l'esprit de cette collection, le thème du *Jugement des morts* n'y est étudié que dans les religions « orientales », surtout anciennes : celles de l'Egypte (J. Yoyotte), des assyro-babyloniens (J.M. Aynard), d'Israël (H. Cazelles), de l'Iran préislamique (M. Molé), de l'Islam (D. Sourdel), de l'Inde (J. Varenne), de la Chine (N. Vandier-Nicolas) et du Japon (R. Sieffert). Mais l'analyse y est en général fort bien faite, et fondée avant tout sur le plus grand nombre de textes originaux, traduits par larges extraits et commentés.

On ne peut que recommander vivement un aussi bon livre sur un aussi considérable sujet.

J. B.

138 KLOETZLI (Walter).

The City Church, Death or Renewal ? (Essor ou déclin de la paroisse urbaine ?). Philadelphie, Muhlenberg Press, 1961, XI-224 p. (Postface par Charles Y. Glock).

L'auteur présente ici les résultats d'une enquête effectuée par les soins du *National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.* Il s'est limité à douze paroisses luthériennes urbaines prises dans l'ensemble des Etats-Unis et représentant des fonctions sociales et un recrutement variés. On ne révèle pas le vrai nom des paroisses. L'enquête a été faite à plusieurs niveaux : par une étude sociographique portant sur la paroisse et son cadre social, par un questionnaire en 86 points remplis par les paroissiens et par une série d'interrogatoires en profondeur (6 à 8 dans chaque cas) avec des membres représentatifs de la paroisse. C'est dire le sérieux de ce travail qui se veut pastoral mais aussi scientifque dans ses buts.

Les enquêtes individuelles sont comparées entre elles, dans leurs résultats, en une deuxième partie de l'ouvrage. L'accent est mis sur l'intégration des paroisses dans la communauté sociale, sur la participation des fidèles à la vie paroissiale et sur le rôle social de la paroisse et de son pasteur. La répartition des fidèles participants par classes d'âge et selon les sexes correspond avec les résultats des enquêtes menées en France sous la direction du chanoine Boulard. Le statut social des membres varie, évidemment, selon les paroisses considérées, mais, de manière générale, les « white-collars » dominent, ce qui ne saurait surprendre l'observateur de la vie américaine. L'idée que les fidèles se font de l'activité du pasteur et de ce qu'elle devrait être est particulièrement intéressante. Dans l'ensemble des cas elle est très traditionaliste, comme cela était déjà apparu dans une enquête inédite menée en milieu catholique américain par Frank Santopolo. On pourrait reprocher à ce travail de ne pas mettre en relief les caractéristiques particulièrement luthériennes des paroisses considérées. Mais le nivellement confessionnel est un fait bien connu dans la conjoncture américaine actuelle. Toutefois l'auteur aurait pu le signaler et envisager les problèmes du multi-confessionalisme dans les cas étudiés.

La post-face du professeur Glock aborde une question dont l'intérêt dépasse largement le cadre de l'enquête. Il se demande à quoi correspond le plus haut degré de participation observé chez les célibataires, les veufs et les personnes sans famille. D'après lui il ne s'agit pas d'une réaction d'éloignement par rapport au monde mais d'une volonté d'affronter le monde avec un maximum d'efficacité. Son raisonnement est convaincant. Mais il signale

prudemment que la question a besoin d'être fouillée à partir de données plus nombreuses.

Signalons pour terminer l'intérêt présenté par le questionnaire en 86 points publié en appendice et dont les enquêteurs français pourraient utilement s'inspirer.

J. S.

139 KUNG (Hans).

Concile et Retour à l'Unité. Paris, Ed. du Cerf, 1961, 186 p.

Prenant acte du « radical changement de climat » introduit par l'annonce puis la préparation d'un 21e Concile Œcuménique, l'ouvrage développe la thèse que « le retour à l'Unité des Chrétiens séparés est lié à la rénovation interne de l'Eglise catholique à laquelle le prochain concile doit apporter une contribution essentielle » (p. 3). Il se signale plus particulièrement par la grande finesse de ce qu'on pourrait nommer sa psychologie théologique : dénonciation de l'idéologie du retour au bercail des frères séparés (p. 3) ; perennité de l'« Ecclesia semper reformanda » (ch. I, passim) ; subtilité de l'autocritique dans les commentaires sur « l'Eglise de pécheurs » (en évitant la terminologie si contestée du « corps de péché ») ; bilans négatifs des essais officiels de réforme antérieurs (p. 62 et ss.) ; copieuses et habiles citations de théologiens évangéliques partenaires (p. 121 et ss.) ; discussion simple et fouillée de la grande *quaestio disputata* : « Déception ou accomplissement » ? Le Concile sera l'accomplissement d'une grande espérance ou il sera une grande déception. L'accomplissement d'une *petite* espérance — vu la gravité de la situation mondiale et le besoin de la chrétienté — serait une *grande* déception... (p. 133).

Les développements de nature strictement ecclésiologique offrent peu de prise à une lecture sociologique. Ou plutôt on ne peut se défendre du sentiment d'un réel écart entre des questions posées *sociologiquement* et des réponses par trop *ecclésiologiquement* circonscrites. Parmi ces questions celle de l'occidentalisation : « L'Eglise de J. C. considérée dans son ensemble est restée une affaire européo-américaine » (p. 15) ; celle de la « latinisation » dominante de l'épiscopat et de la théologie (p. 138) : « Malgré une croissante sécularisation l'Eglise n'est pas demeurée au cours du deuxième millénaire l'avant-garde spirituelle qu'elle avait été dans l'ensemble au premier millénaire... ». « Parmi les hommes d'aujourd'hui l'intérêt pour les problèmes religieux en général ne va-t-il pas croissant, et pourtant, la fidélité à l'Eglise n'est-elle pas, après comme avant, en train de disparaître? » ...etc. (p. 15).

Remarquons au passage un certain embarras semble-t-il devant la problématique de la *Verweltlichung* (p. 18 et ss.) « néologisme allemand » dont le traducteur nous avertit que sa version française « mondanisme » signifie « un état de l'Eglise pénétrée d'influences séculières laïques, temporelles, en proie à l'esprit du monde, au sens johannique de ce dernier mot » (p. XI).

Quant aux réponses, si elles entrevoient « la difficulté capitale pour le retour à l'Unité » dans la « structure de l'Eglise en tant qu'organisation concrète » (p. 116) — ce qui pondère ou même écarte toute majoration des difficultés théologiques — elles concentrent ladite difficulté sur « la question du ministère ecclésiastique » (p. 117) et en développent longuement une issue privilégiée : *la revalorisation de l'épiscopat* (p. 144 et ss.). Quels que soient la valeur et le bien-fondé de ces développements il s'ensuit que semblent être sous-estimés d'autres types de rapports ; ceux du laïcat et du « ministère », fût-il épiscopalien ou même presbytérien ; ou ceux encore du laïcat d'église et du laïcisme extra-ecclésiastique (ce qui serait retrouver la fameuse *Verweltlichung*). Sur ce dernier point, on relève au passage l'ambiguïté de la déclaration : « On sait aujourd'hui que les chrétiens ne peuvent qu'ensemble tenir tête au matérialisme athée en Orient et en Occident, qu'ils ne peuvent qu'ensemble faire valoir l'Evangile dans la solution des grands problèmes mondiaux (paix des peuples, faim, surpopulation, place de la femme et de la famille dans la société moderne, nationalisme des peuples nouveaux, problèmes de l'évolution sociale et technique, de la formation et de la culture » (p. 135-36). L'œcuménisme évoqué ici aurait-il pour motivation la constitution d'un simple inter-confessionalisme politico-social ? Il est vrai qu'un autre passage semble traiter de l'interprétation au conditionnel : « Quant aux anciens conciles d'Union, ils furent convoqués moins pour des motifs pastoraux que pour des raisons politiques. Un cas analogue ne se présenterait aujourd'hui *que si* la crainte du communisme constituait le motif principal du retour à l'Unité » (p. 140). L'insistance donnée par l'auteur au thème « revalorisation de l'épiscopat » s'explique sans doute par la situation allemande dont témoigne l'appendice (« Prise de position de l'épiscopat allemand sur les relations épiscopat-primauté pontificale », p. 173-179).

H. D.

140

Lettres philosophiques de Maurice Blondel. Paris, Aubier, 1961, 313 p.

70 lettres ou extraits de lettres, de 1886 à 1913, éclairant certains aspects du *dossier* récemment présenté par R. Marlé (*Arch.*, 11, n° 204). Publiées sans commentaires, avec brève indication sur les destinataires.

E. P.

141 LEUILLIOT (Paul).

L'Alsace au début du XIX^e siècle, essais d'histoire politique, économique et religieuse (1815-1830). — III. *Religions et Culture*. Paris, Sevpen, 1960, 532 p. et 2 pl. h.-t.

Nous avons déjà dit (*Arch.*, 10, n° 165) la très grande valeur de l'ouvrage que M. P. L. a donné sur l'Alsace de la Restauration. Le t. III qui clôt cette trilogie est consacré aux problèmes religieux et culturels. L'on sait l'importance du facteur religieux dans le déroulement de la vie alsacienne et M. L. a su le décrire de manière telle que les problèmes qu'il évoque sont souvent encore aujourd'hui problèmes d'actualité.

Une grande partie de l'ouvrage est consacrée à l'Eglise catholique, aux Catholiques plus exactement car si le rôle des évêques, le Prince de Croy, Tharin, Le Pappe de Trevern, est bien mis en valeur, ni les prêtres, ni les religieux, ni les fidèles ne sont oubliés. Les Congrégations, malgré de nombreuses difficultés, sont nombreuses et vont connaître un essor considérable. Citons par exemple les Sœurs de Ribeauvillé qui vont se consacrer à l'enseignement du français et jouer en Alsace un rôle fondamental. Plus significatif encore l'activité des Congrégations d'hommes, inexistantes sous l'Empire. Frères de la Doctrine chrétienne, Maristes, Rédemptoristes, Trappistes, contribueront, avec les Missions fort nombreuses, à maintenir vivace la foi catholique en Alsace. C'est d'ailleurs sur une étude de la « religiosité de l'époque » que se termine le chapitre, religiosité que l'Auteur cherche à atteindre à travers les rapports des sous-préfets, la diffusion de l'imagerie, les pèlerinages, soulignant au passage la restauration du culte de la Vierge. Religiosité très vive à la campagne, particulièrement dans les cantons de langue allemande, où d'ailleurs le clergé mène déjà grande offensive contre les bals et la danse, plus d'ailleurs que contre les beuveries ; moins vive en ville où les incidents sont nombreux.

Le tableau que dresse M. L. du Protestantisme est aussi exhaustif, sauf peut-être que l'étude de la religiosité n'est pas aussi précise ; mais pouvait-elle l'être ? En tout cas on sera d'accord avec le jugement que rapporte M. L. sur l'indifférentisme religieux des protestants (p. 175, note 4). Les problèmes administratifs des deux Eglises protestantes, les œuvres, l'enseignement, le « réveil » sont étudiés avec minutie. Soulignons au passage les pages très suggestives que l'auteur consacre aux relations entre protestantisme, illuminisme, mysticisme qui sont de portée considérable, en particulier le passage sur Cl. de Saint-Martin. Ainsi est précisé le lien entre libéralisme protestant, mysticisme et franc-maçonnerie.

M. L. a consacré quelques pages au judaïsme alsacien ; il y a alors 26.000 Juifs environ, généralement pauvres, repliés sur eux-mêmes, peu instruits, ne sachant guère autre chose que l'hébreu, « talmudiques fanatiques » et « usuriers de profession » ; les « Juifs éclairés », Cerfberr, Ratisbonne, Mannheimer, ne sont qu'une minorité et les troubles antisémites ne sont pas rares.

Après une étude de la maçonnerie, M. L. donne un tableau fort neuf, très vivant, de la vie culturelle qu'il consacre essentiellement à l'enseignement, le supérieur comme le secondaire et le primaire, soulignant les résistances à l'enseignement du français des parents comme des trois clergés, soulignant aussi au passage les différences des niveaux socio-culturels, en particulier en matière linguistique.

Ce très riche ouvrage que clôt une bibliographie impressionnante n'est pas seulement un monument de l'histoire d'Alsace, ni même de l'histoire de France sous la Restauration, c'est aussi un modèle d'histoire sociale fondé sur une recherche méticuleuse des documents, recherche qu'atteste la très grande richesse des notes. Il y a là une leçon pour l'historien comme pour le sociologue. A ce dernier, en tout cas, cette thèse rappellera l'importance fondamentale de l'apport historique à toute recherche sociologique.

F.G. D.

142 LITTELL (Franklin H.).

A Tribute to Menno Simons. (Hommage à M. S.). Scottdale (Pennsylvanie), Herald Press, 1961, 72 p.

Le quatre centième anniversaire de la mort de Menno Simons, réorganisateur des Assemblées anabaptistes pacifiques dites aujourd'hui mennonites, nous vaut ce court hommage très bien pensé et écrit. Son auteur, bien que méthodiste, est un spécialiste de l'Anabaptisme. Deux ouvrages précédents *The Anabaptist View of the Church* (1952) et *The Free Church* (1957) lui ont acquis une réputation méritée dans ce domaine. Son hommage à Menno Simons est conçu comme une discussion de sa

théologie dans la perspective de sa signification pour aujourd'hui. Peut-être, dans son enthousiasme, l'A. met-il au compte du seul Menno Simons des principes qui sont ceux de l'Anabaptisme pacifique en général et donc légèrement plus ancien que son réorganisateur. Par contre Littell souligne avec raison le rôle-clef du Mennonitisme. Tout ce que G. Gurvitch a appelé le « droit social pur » lui doit énormément, même si, à cause de sa nonmondanité très stricte, ce mouvement n'a pas pu faire triompher lui-même ses idées dans les faits. La tolérance religieuse telle que nous la concevons, la séparation des Eglises et de l'Etat, etc..., sont partie intégrante de la prédication de Menno Simons. L'A. insiste aussi sur la signification théologique de cet enseignement pour les Eglises protestantes européennes, allemandes en particulier, qui découvrent actuellement le problème et le besoin d'une « Eglise Libre ».

J. S.

143 McMANNERS (John).

French Ecclesiastical Society under the Ancien Régime. A Study of Angers in the Eighteenth Century. (La Société ecclésiastique en France sous l'Ancien Régime : Angers au XVIII[e] siècle). Manchester, The University Press, 1960, 416 p.

Le professeur John Mc Manners a eu l'heureuse idée d'étudier la vie ecclésiastique à Angers dans les dernières années de l'Ancien Régime. Il renonce à présenter cette ville comme type, pour cette bonne raison qu'il y a grande variété dans les villes de France. Cependant ne peut-on la considérer comme un type de cité cléricale, cette cité de 32.000 habitants qui compte autour de sa cathédrale 5 collégiales, 22 églises, 5 abbayes d'hommes, 7 couvents d'Ordres Mendiants, des maisons de plusieurs congrégations modernes et de nombreuses communautés de femmes ; en 1789, 72 chanoines et, malgré la baisse des vocations, 100 religieux, 300 nonnes.

Elle est aussi un modèle de cité orthodoxe, où le protestantisme et le jansénisme comptent peu d'adeptes, n'ayant point suscité de querelles, à la différence d'Orléans ou du Mans ; assurément, on peut aussi la tenir pour un modèle de ville agitée, où les curés, dont plusieurs, tels Boumard et Robin, mériteraient une monographie, opposent à l'évêque et au chapitre les droits et libertés du second ordre.

Voici donc une société cléricale, saisie dans l'enclos d'une ville toute catholique, au moment d'une crise qui va bouleverser l'Eglise et l'Etat. Elle a résisté aux orages du XVI[e] et du XVII[e] siècle. A partir de 1750, elle est ébranlée de l'extérieur par la pression d'un municipe et d'une opinion peu favorables à la mainmorte, aux privilèges ; à l'intérieur, par la tension entre les recteurs richéristes et les chapitres conservateurs.

La Révolution ne laïcisera point cette citadelle de la tradition, mais elle trouvera un terrain préparé par les discordes et réduira sans grands combats les résistances. Comme dans toute la France, le bas clergé triomphera aux élections ; mais il sera dominé par la bourgeoisie, dépossédé au profit des rares constitutionnels et beaucoup de ses membres, richéristes compris, périront ou s'enfuiront à l'étranger.

Cet ouvrage, très bien documenté, appartient à l'histoire sociale et à la sociologie historique. Nous le rapprocherions volontiers de la thèse de Madame Fracard sur la ville de Niort (*Arch.*, 3, n° 171), et, par anticipation, d'une thèse en chantier sur Provins, à la fin du XVIII[e] siècle. Il forme une introduction à la thèse de droit soutenue récemment par L. Gazeau sur l'évolution religieuse de l'Anjou, au XIX[e] siècle. Ainsi se constitue, pour une période de notre histoire, un rayon de bibliothèque où la sociologie trouve son aliment.

G. L. B.

144 MAIMONIDE.

Le Livre de la Connaissance, traduit de l'hébreu et annoté par V. Nikiprowetzki et A. Zaoui. Paris, P.U.F., 1961, 429 p. (Coll. Sinaï).

Le grand penseur juif de la fin du 12[e] siècle, en contact durant toute sa vie avec les penseurs arabes, qui élaboraient une véritable « théologie scolastique » de l'Islam, a voulu faire une œuvre semblable en faveur du Judaïsme. Son *Guide des Indécis* s'adresse à ceux de ses coreligionnaires « dont la pratique religieuse et la culture biblique et talmudique sont entrées en conflit avec les notions d'un certain savoir philosophique acquis depuis peu ». L'influence de cet ouvrage sur la pensée chrétienne du Moyen Age fut considérable. Moins connu, mais non moins important, le *Mishné Torah* (Répétition de la Loi) constitue une sorte de Code, où sont précisés et commentés tous les commandements et toutes les lois du Judaïsme, tirés de la Bible et du Talmud. La première partie de cet ouvrage d'ordre législatif s'intitule le *Livre de la Connaissance*. Il s'agit d'une introduction où Maïmonide développe le système doctrinal qui est à la base de son exposé et explicite les dogmes qu'il considère comme essentiels au Judaïsme, tout

en insistant sur les aspects moraux et pratiques du comportement du véritable juif. Le texte que nous proposent les deux excellents traducteurs ne concerne donc pas seulement le philosophe ou le théologien du Judaïsme. Il constitue pour le sociologue un tableau précis et vivant de la « communauté juive » telle que le grand penseur juif la conçoit dans le cadre des données traditionnelles, mais aussi des réalités sociales, économiques et politiques de son époque.

J. H.

145 MELLOR (Alec).

Nos frères séparés les Francs-Maçons. Tours, Mame, 1961, 343 p.

Le titre de cet ouvrage comme le nom de son éditeur en font percevoir le ton, sinon le but. Il s'agit d'une tentative, de la part d'un catholique, pour trouver un terrain d'entente avec la franc-maçonnerie dans certaines de ses tendances actuelles (la Grande Loge de France en particulier). L'A. se demande pourquoi la maçonnerie a été condamnée, en particulier par Clément XII et Benoît XIV. Le secret lui paraît la raison principale de l'opposition catholique aux convents. Il retrace l'histoire de ce fameux secret, justifié dans la maçonnerie médiévale, simple et pure survivance formelle, mais combien malheureuse par ses conséquences, dans la maçonnerie spéculative moderne. M. Mellor hasarde également une hypothèse quant aux raisons prochaines de la condamnation fulminée par Clément XII. Cette dernière ne serait pas sans relation, pense-t-il, avec l'échec du Jacobitisme (catholique) et l'utilisation des loges italiennes à des fins de renseignement politique par les services diplomatiques de l'Angleterre « hanovrienne » (protestante). Hypothèse plausible, encore qu'invérifiable, les archives du Saint-Office demeurant inexorablement vouées au secret !

Dans l'ensemble le livre est bien informé, quoique l'auteur ne livre pas le fruit de recherches personnelles. On voit mal, par contre, en dépit d'une tentative de dernière page pour se faire comprendre, quel but l'Auteur poursuit en s'interrogeant sur les possibilités d'une maçonnerie à laquelle les catholiques pourraient adhérer. Tel quel, néanmoins, l'ouvrage mérite de retenir l'attention comme témoignage d'un état d'esprit nouveau dans des milieux où l'anti-maçonnerie a fleuri sous des formes parfois aberrantes et qui sont d'ailleurs évoquées par M. Mellor.

J. S.

146 MEYER (Donald B.).

The protestant Search for political Realism (1919-1941). (La recherche protestante d'un réalisme politique). Berkeley, University of California Press, 1960, X-482 p.

M. Meyer entreprend ici une étude de la pensée des néo-orthodoxes américains, en particulier de celle d'un « homme nouveau », Reinhold Niebuhr, en face des problèmes politiques qui ont dominé l'histoire américaine de 1919 à Pearl Harbor. Après avoir rapidement montré comment se posent les problèmes fondamentaux, problèmes économiques et sociaux et ultérieurement la politique extérieure, M. Meyer étudie les origines de l'engagement politique sinon des Eglises, du moins de certaines institutions ou de certains hommes d'Eglise. En particulier, il attache une grande importance à la *Church League for industrial Democracy*, successeur de la *Church Socialist League*. Il examine ensuite les détenteurs de la puissance socio-économique vers 1920 et leur rapport avec les Eglises. Il consacre un chapitre au rapport Capital-Eglise puis un autre au monde du travail et aux syndicats dont certains seront soutenus par des milieux ecclésiastiques, en particulier l'Y.M.C.A.

M. Meyer souligne d'autre part l'appui porté au New Deal par certains milieux protestants, de même qu'il montre comment, entre Munich et Pearl Harbor, les néo-orthodoxes seront conduits par Niebuhr à une intervention de plus en plus active dans la vie politique. Soutenant en effet que le pacifisme est une illusion sentimentale, Niebuhr critique le semi-pacifisme des pasteurs libéraux. Cela aura, on le sait, d'heureuses conséquences politiques puisque, en quelque mesure, une telle attitude atténuera l'isolationisme de certains milieux du Middle West ; cela aura surtout d'importantes conséquences sur le plan religieux en ramenant à l'Eglise ceux qui s'en étaient éloignés pour son attitude d'abandon à l'égard des problèmes du temps.

Il s'agit donc d'une très importante contribution à l'histoire politique et sociale des Etats-Unis comme aussi de l'histoire universelle du protestantisme contemporain. Sans doute emporté par son sujet et aussi son admiration pour Niebuhr, l'auteur est-il enclin à exagérer l'influence de son Maître et de son école. Mais il est incontestable que les prises de position de Niebuhr auront une très grande influence. Sans doute ce livre eût-il également gagné à faire une plus large part aux problèmes sociologiques et à souligner les différences d'attitudes devant ces prises de position de l'ouest, de l'est ou du Middle

West ou des divers groupes socio-professionnels. Seule une tentative d'analyse des réactions des diverses églises a été tentée ; elle-même demeure insuffisante. Tel quel toutefois, cet ouvrage, enrichi de nombreuses notes et d'une bonne bibliographie, est une utile contribution à la compréhension du protestantisme américain.

F. G. D.

147 MOSSAND (M.J.) et QUINET (G.). **Profils de prêtres d'aujourd'hui.** Paris, Ed. Ouvrières, 1961, 208 p.

Quatre questions, volontairement générales, avaient été posées par l'Aumônerie nationale de la J.O.C., aux aumôniers jocistes, curés ou vicaires de paroisses ouvrières, sur les difficultés et les possibilités qu'ils trouvaient dans leur ministère soit pour remplir leur fonction auprès des jeunes travailleurs, soit pour assurer leur propre vie sacerdotale.

Plus de 3.000 questionnaires furent demandés ; un peu plus de 1.000 réponses, de 3 à 30 pages, furent envoyées. L'exploitation de ce dossier — « selon une méthode rigoureuse de travail », qui n'est pas autrement précisée — a été faite en quatre parties : vie spirituelle du clergé, unité de vie sacerdotale, le prêtre vu par lui-même et par le monde ouvrier, la paroisse face au monde ouvrier.

Une grande unanimité de vue s'y révèle, qui, par rapport au début de ce siècle, témoigne d'une profonde transformation psychologique. « Les prêtres ne sont pas satisfaits d'eux-mêmes, ni de leur propre action apostolique, ni de l'attitude missionnaire des chrétiens traditionalistes, ni de l'importance quantitative et qualitative des militants laïcs missionnaires, ni encore de la place prise (ou accordée) par le laïcat d'Action catholique spécialisée dans l'offensive d'évangélisation qui s'impose à l'Eglise globale ». Mais ils sont en général épanouis dans leur existence et leur action, se sentent solidaires, non isolés, « loin des oppositions farouches des débuts de l'Action catholique spécialisée, des exclusives, des durcissements de position, des divisions de clergé en catégories ». Sincérité, objectivité, représentativité tout au moins des aumôniers jocistes, tel apparaît ce témoignage collectif qui constitue un important documentaire. Evitons, en en disant plus, de céder à « la tentation des gens avides dont le métier est d'écrire sur les données des autres » (p. 8), mais, tout de même, souhaitons qu'une exploitation plus technique de ce matériel puisse être réalisée sans difficulté. (Voir aussi, *Arch.*, 12, n° 102).

E. P.

148 NIVISON (David) et WRIGHT (Arthur F.), éd. **Confucianism in Action.** (Le confucianisme en action). Stanford (Californie), Stanford University Press, 1959, XIV-390 p.

Il faudrait peut-être d'abord préciser que le sujet de ce livre n'a aucun rapport direct avec la religion. En effet, le confucianisme, tel qu'il nous apparaît dans les enseignements attribués au sage lui-même, est avant tout un humanisme, un art de la vie qui embrasse psychologie, morale et politique, identifiant culture humaine et bien public (Granet). Ceci pour les origines. A la suite nous connaissons non pas un mais plusieurs confucianismes, distincts historiquement et socialement. Celui des Han (206 avant — 220 après J.-C.), avec sa vaste rationalisation scolastique de l'univers, issue d'une systématisation d'anciennes conceptions de participation est peut-être le plus « religieux » de ces confucianismes. Mais les diverses contributions à ce volume concernent presqu'exclusivement le *néo-confucianisme*, mouvement intellectuel et philosophique qui naquit vers la fin de la dynastie des T'ang (618-905). En réaction contre le bouddhisme prépondérant de l'époque, le néo-confucianisme réclamait un « retour à l'antiquité », mais dans l'élaboration de ses normes, c'est justement au bouddhisme que le nouveau mouvement empruntait ses concepts philosophiques comme ses valeurs éthiques. Issu de la classe des fonctionnaires-lettrés, le néo-confucianisme devint par la suite la doctrine par excellence de celle-ci, mais imprégnait en même temps toute la vie chinoise, au point d'en devenir la norme universelle. C'est justement cette action du néo-confucianisme au sein de la société et du gouvernement qui est le sujet de ce volume.

Les deux premiers articles sont en fait des introductions. M. de Bary, examinant « quelques tendances communes dans le néo-confucianisme », fait remarquer que la doctrine, n'ayant jamais été étroitement définie ni imposée par le gouvernement, laissait une grande liberté d'interprétation et d'action. Les deux principes traditionnels du confucianisme : dévouement absolu au prince et culture de soi comme moyen de sauvegarder le monde, se révélaient dans l'action souvent nettement opposés, au point de placer les confucianistes devant le choix : rite ou vertu, action ou connaissance. Ce sont là exactement les polarités dont nous parle M. Schwartz dans sa contribution.

Après ces considérations d'ordre général, une série d'études abordent divers aspects de la société chinoise traditionnelle.

Madame Hui-chen Wang Liu analyse un certain nombre de Règlements de clan (*Clan Rules*), prescriptions plus ou moins précises qui visaient à régler les affaires intérieures dans les grandes familles chinoises. Etant donné que ces règlements étaient en général l'œuvre de lettrés-fonctionnaires, il est significatif de relever que les intérêts de la famille y allaient parfois à l'encontre de ceux de l'Etat.

Dans une excellente étude, M. Twitchett examine une autre institution propre à l'organisation de certaines grandes familles, à savoir les fondations charitables. Il s'agit de domaines fonciers qu'un membre généreux de la famille instituait en propriété commune inaliénable, et dont les revenus étaient destinés à secourir des membres dans le besoin. M. Twitchett montre qu'il faut chercher l'origine de ces institutions dans les grands domaines des monastères bouddhiques, créés pour subvenir aux besoins du *sangha*. Ce « passage » de propriété profitable à la communauté bouddhique, en propriété charitable destinée à cette autre communauté religieuse qu'est la grande famille chinoise unie dans son culte, nous semble une donnée importante pour la compréhension des origines du néo-confucianisme.

M. Yang, dans une contribution intitulée « Quelques caractéristiques du comportement de la bureaucratie chinoise », montre que les critères que Weber donnait pour la bureaucratie (hiérarchie, formalisme, attitude impersonnelle, formation spécialisée) ne s'appliquent pas dans leur ensemble au fonctionnariat chinois. M. Liu, étudiant « quelques classifications de bureaucrates » relève de nouveau le conflit qui existait entre l'orientation morale des lettrés et les besoins pratiques de l'administration. Bien que l'Etat reconnût les critères moraux, les considérations d'ordre purement pratique l'emportaient en général. L'article de M. Hucker, étudiant le système du censorat sous les Ming (1368-1644), montre ce conflit dans un cas précis : le censorat, originellement destiné à surveiller, et au besoin, admonester le prince devenait sous les Ming plutôt un instrument contre la bureaucratie, et perdait tout pouvoir de critique réelle. Les conséquences de cet accroissement du totalitarisme dans l'Etat sont montrés dans un brillant article de M. Nivison à propos d'un favori de l'empereur K'ien-long (1736-1796). L'homme en question, champion d'iniquité et de vénalité selon les historiens de l'époque, fut pratiquement inattaquable, malgré les charges parfois violentes du censorat, et sut se maintenir au sommet du pouvoir pendant près de vingt ans, jusqu'à la mort de l'empereur. Mais cet absolutisme n'a pu se maintenir à la longue, et la tentative de Yuan Che-kai pour réinstaller la monarchie en 1915 était d'avance vouée à l'échec, comme le montre M. Levenson.

L'incapacité du néo-confucianisme chinois à se faire valoir dans le gouvernement, puis à se renouveler, lui a été fatal. Il n'en fut pas de même au Japon, où, de par son alliance avec le Shintô, le confucianisme recevait ces attaches populaires dont l'absence semble avoir été si funeste au confucianisme chinois. Ceci explique peut-être comment, force réactionnaire en Chine, celui-ci a su être au Japon un élément dynamique dans le renouveau de la deuxième moitié du siècle dernier. C'est ce que montrent les deux articles de M. Hall et de M. Shively, le premier étant consacré au maître confucianiste dans le Japon des Tokugawa, le deuxième à Motoda Eifu, conseiller néo-confucianiste de l'empereur Meiji.

De l'ensemble des articles il ne peut se dégager d'autre impression que celle d'un néo-confucianisme incapable de s'assimiler à la société chinoise, divisé, contradictoire, essuyant échec sur échec, et définitivement mort aujourd'hui après une longue agonie. Et pourtant, comment une telle conclusion pourrait-elle être juste ? S'il convient, comme le dit M. Nivison dans son introduction, de distinguer ce qui est « chinois » et ce qui est « confucianiste », pourquoi alors avoir postulé, comme on le fait trop souvent à travers ce volume, que fonctionnaire-lettré et confucianiste ne font qu'un ? Il ne faut jamais perdre de vue que, lorsque par exemple les censeurs faisaient des remontrances à l'autorité en se réclamant de l'idéologie confucéenne, les arguments qu'on leur renvoyait se réclamaient des mêmes principes ! En réalité, les choses sont bien plus complexes qu'elles n'apparaîssent à travers ce livre. Faire le procès de la classe des fonctionnaires-lettrés (car c'est bien de celà qu'il s'agit au fond), ne saurait rendre compte de la véritable portée du néo-confucianisme dans la société chinoise. Ce qu'est en fait exactement le néo-confucianisme, voilà ce qui n'apparaît pas assez clairement malgré le nombre des études. Les collaborateurs, en 30 ou 40 pages chacun, n'avaient guère la possibilité d'aller au fond des choses. De plus, en matière scientifique, la multiplication des contributions, aussi qualifiés qu'en puissent être les auteurs, ne fait pas nécessairement un grand livre ; les meilleures sont ici les moins générales : l'historien et le sociologue y trouveront une documentation précise et importante. K. S.

149 ORCIBAL (Jean).

Saint-Cyran et le Jansénisme. Paris, Ed. du Seuil, 1961, 190 p. (Maîtres spirituels, 25).

Ce petit volume, riche et dense, forme diptyque avec celui de l'abbé Cognet signalé plus haut (*Arch.*, 12, n° 113). Deux parties : l'homme et l'œuvre, la spiritualité (bérullisme, salésianisme, thèmes jansénistes), suivies d'une anthologie de textes spirituels de Saint-Cyran et d'une étude sur son influence (sur Wesley, pp. 146-149). Un vocabulaire théologique, un index biographique, une chronologie, des illustrations facilitent l'intelligence du sujet et l'utilisation du livre.

M. Orcibal se montre très sensible à la personnalité contradictoire de Saint-Cyran, généralement si décriée, et dont la vie « offre le rare spectacle d'une lente ascension vers un christianisme de plus en plus complet, en dépit des multiples rechutes amenées par une nature rebelle ». Il ne cache pas les défauts des jansénistes et rappelle à leur propos le mot de Mauriac : « Nous aimons peut-être ces saints pour les mêmes raisons qui les empêchent d'être tout à fait des saints ». Il note leur complexité psychologique, moins inhumaine qu'on ne l'a souvent dit, l'ambiguïté essentielle de leur attitude, qui peut se caractériser « par l'esprit de résistance à toutes les formes de l'oppression, ou, aux yeux des malveillants, par le goût de la contradiction, l'impatience de toute autorité, civile ou ecclésiastique ». Protestant contre la théologie mal comprise et oubliée qu'on leur a attribuée, il se demande si des raisons strictement religieuses ne motivent pas le renouveau d'intérêt de notre temps pour Port-Royal. Le jansénisme n'est pas ce souci du salut individuel et de la pureté personnelle, auquel on aurait aujourd'hui substitué le goût de l'action sociale. Au double *standard* des préceptes et des conseils, il a opposé un personalisme qui met l'homme directement en face de l'exigence chrétienne ; il a insisté sur les vertus théologales, et en premier lieu la charité, sur l'importance de la liturgie, la simplicité du culte primitif, la participation des fidèles aux cérémonies de l'Eglise, restauré l'esprit des sacrements ; il a déterminé un retour à la théologie positive et aux textes patristiques, luttant aussi bien contre les subtilités scolastiques que contre les dévotions surérogatoires. Pour le bien faire sentir, M. Orcibal ne craint pas de moderniser son sujet : dans le mouvement dont Port-Royal est le siège, il voit « une véritable *promotion du laïcat* » et dans l'existence des solitaires, une forme de recherche de la perfection « qui fait penser aux modernes instituts séculiers » ; *Esther*, *Athalie*, et les *Cantiques spirituels* de Racine apparaissent comme « de véritables *paraliturgies* » ; il n'est pas jusqu'à certaines expériences qui n'aient spontanément reparu dans les communautés de la « Mission de Paris » (pp. 165-166).

Le jansénisme, conclut l'auteur, a indigné, à la fin de l'Ancien Régime, ceux qui connaissaient la *douceur de vivre* : « En frappant la classe privilégiée, la Révolution a rendu aux *Pensées* une actualité, que les conséquences du triomphe de la science expérimentale sur laquelle reposaient les espoirs de l'Ere des Lumières ne semblent guère lui avoir fait perdre ». Ou plus exactement, « Port-Royal n'a survécu que dans la mesure où il est distinct du jansénisme » : le courant sorti des deux *réveils* de la Mère Angélique et de Saint-Cyran ne pouvait se cristalliser dans un système théologique rigide sans perdre son sens religieux.

E. P.

150 PAUCK (Wilhelm).

The Heritage of the Reformation. (L'héritage de la Réforme). Nouvelle édition revue et augmentée, Glencoe (Ill.), The Free Press of Glencoe, 1960, XII-400 p.

M. Pauck a voulu montrer aux Américains la valeur de l'histoire protestante pour créer une foi valable dans le monde contemporain. Pour ce faire, il étudie l'histoire de la Réforme à travers Luther, sa conception de l'Eglise, puis analyse l'*Institution Chrétienne* et souligne le rôle fondamental de Bucer qui réussit la synthèse des pensées de Calvin et de Luther.

Puis opposant le Protestantisme à la Réforme, il essaie de montrer la supériorité du protestantisme à la lumière de sa conception de la Révélation, sa dynamique, et il souligne l'apport fondamental des protestants à la notion de tolérance, à l'idée de démocratie.

Libéral, M. Pauck entreprend de défendre le libéralisme, critiquant énergiquement Karl Barth dont il compare la théologie « à une symphonie développant toujours un même thème », à savoir que l'homme n'est pas capable d'atteindre à la connaissance de Dieu (p. 354 et sq.) ; on se demande alors si l'auteur a lu *Fides quaerens intellectum* ou *L'Humanité de Dieu* que Barth écrivit respectivement en 1931 et en 1956... M. Pauck souligne par ailleurs l'intérêt et la valeur de la pensée de Harnack. Il conclut que le protestantisme américain devrait s'attacher à prendre davantage conscience des traditions historiques de la Réforme de manière, à assumer réelle-

ment ses responsabilités chrétiennes, seule façon de devenir le pionnier de la renaissance du Christianisme.

Très superficiel par endroit, cet ouvrage, qui ignore à peu près la pensée de Niebuhr et totalement celle de Schweitzer, a au moins le mérite de mieux faire connaître les tendances du libéralisme protestant américain dont on a l'impression qu'il est encore profondément marqué par la pensée théologique allemande des débuts du XX^{e} siècle.

F.G. D.

151 PIEKOSZEWSKI (Jan).

The religious problem of Refugees in U.S.A. (Le problème religieux des réfugiés aux Etats-Unis). London (Canada), Veritas, 1960, 128 p.

Cet ouvrage principalement pastoral et d'application de la doctrine de l'Eglise catholique contient des statistiques assez détaillées concernant le mouvement des réfugiés aux Etats-Unis. La documentation, au reste référencée avec précision, relève davantage de la démographie que de la statistique religieuse. Mais dans un domaine où ethnie et religion se recouvrent très largement, on peut faire assez facilement des inférences de la première à la seconde.

F.A. I.

152 POSENER (Georges).

De la divinité du Pharaon. Paris, Imprimerie Nationale, 1960, XV-107 p. (Cahiers de la Société asiatique, XV).

Le livre de M. Posener remet en question ce qu'on pourrait presque appeler le dogme du caractère divin de la monarchie égyptienne. Que les Egyptiens aient vu dans leur Pharaon un dieu authentique, traitant d'égal à égal avec les autres divinités, c'est là une théorie trop sommaire, trop tranchée, très unilatérale pour épuiser la réalité complexe des croyances de l'ancienne Egypte. En fait les historiens n'ont pas utilisé tous les documents, ni tout dans leurs documents. Une double sélection a joué : on a privilégié les sources religieuses et officielles ; on y a donné chaque fois la préférence aux textes qui étaient les plus frappants sans tenir compte de ce qu'ils pouvaient comporter de rhétorique, sans faire le départ entre l'expression d'une croyance sincère et un procédé stylistique ou une emphase courtisane.

Le dossier doit donc être entièrement repris. M. Posener montre qu'une série de traits opposent, au départ, le statut du roi et celui du dieu. Le dieu est « ailleurs », au ciel ; il est permanent, en dehors du temps ; l'agent divin coïncide totalement avec sa fonction. Le roi est ici, sur terre ; l'institution monarchique est permanente ; le roi est temporaire. Entre la fonction royale et les agents individuels, multiples et successifs, qui l'incarnent, il y a dissociation, rupture de plan. En conséquence, ce n'est pas avec les dieux mais avec certains animaux sacrés que les rois peuvent être mis en parallèle.

Ces raisons théoriques expliquent que les Egyptiens aient senti leur roi, d'une certaine façon, tout proche des hommes, qu'ils l'aient placé sous la dépendance d'un dieu, soumis à lui comme le fils l'est à son père auquel il doit une stricte obéissance. Le roi ne peut se dégager de cette servitude ni se rendre indépendant à l'égard des dieux. Aussi ne voit-on pas que le Pharaon dispose, de façon directe, d'une puissance miraculeuse. Les faits merveilleux, les pluies bénéfiques, les crues du Nil ont lieu *pour* lui, non *par* lui. Le roi n'apparaît pas non plus en guérisseur ; il n'a pas le don d'omniscience. Il est vrai que les dieux ont eux aussi leur ignorance, leurs lacunes, leurs faiblesses ; au moins usent-ils de pouvoirs exceptionnels, accomplissent-ils des actions miraculeuses que les annales royales ignorent.

Quelle est alors la place du roi, en quoi consiste sa fonction sur le plan religieux ? Parmi ses monopoles, la couronne possède celui des relations avec le monde divin ; c'est par l'intermédiaire du roi que s'établit la communication entre le groupe humain et la société des dieux. Dans ce commerce le roi, pris comme individu, serait plutôt du côté des hommes : il représente, face aux dieux, le groupe humain. C'est l'institution royale, comme telle, qui est divine et qui participe du divin. Il faut donc reconnaître la distinction, qui paraît s'être imposée aux Egyptiens, entre dignité et dignitaire.

Au reste l'étude de la littérature dite populaire et de la figure du roi dans les contes accuse encore le côté humain du monarque : dépouillé de son affublement mythologique, privé des vertus qui, dans les textes religieux et les documents officiels, le glorifiaient, le magnifiaient, le pharaon se présente comme un simple potentat oriental.

Ces multiples images du roi — tantôt célébré comme un dieu, tantôt seulement d'origine divine, fils du dieu, le plus souvent soumis au dieu, implorant humblement son aide et tirant de lui son pouvoir, enfin simple créature humaine avec ses fautes et ses échecs — , si diverses, si contradictoires même qu'elles nous paraissent, semblent bien avoir coexisté dans la conscience de l'Egyptien.

J.-P. V.

153 POULAT (Emile).

Le « Journal d'un prêtre d'après-demain », de l'abbé Calippe. Tournai-Paris, Casterman, 1961, 333 p. (Coll. Religion et Sociétés).

Emile Poulat présente au public un texte paru en 1902-3, dans *La Démocratie chrétienne* de l'abbé Six et intitulé alors *Moine d'après-demain. Journal intime.* En réalité, l'introduction de l'A. constitue la part la plus importante (211 p. sur 333) de cet ouvrage. En un sens aussi, c'en est la « substantifique moëlle ».

L'abbé Calippe, prêtre du diocèse d'Amiens, qui mourut en 1947 doyen du chapitre cathédral de cette dernière ville, s'intéresse au socialisme et aux questions sociales depuis ses premières années de grand séminaire. Le « ralliement », les encycliques sociales de Léon XIII, la lutte des abbés démocrates, la proximité et la crainte anticipée de la Séparation, la montée du socialisme et sa victoire plausible, l'opposition d'une masse catholique importante à toute transformation sociale, le fossé de plus en plus profond entre les foules travailleuses et l'Eglise catholique, les transformations d'un monde hier encore essentiellement agricole, voilà les éléments moteurs de la réflexion « utopique » de l'abbé Calippe. Son journal intime supposé affronte une situation qui pourrait être celle de demain, la Séparation faisant perdre leur statut social aux prêtres et même leur habit, la socialisation les obligeant au travail manuel. Mais, l'échec du socialisme, considéré comme utopique au sens vulgaire du mot, permettra le retour à la « démocratie » et offrira aux chrétiens la possibilité de refaire une société. Pour cet après-demain qui ne sera pas, de toute manière, une chrétienté à la mode médiévale, notre abbé prévoit l'institution d'un monachisme renouvelé, les moines-ouvriers.

M. Poulat a remarquablement présenté ce journal. Bien sûr, il nous donne une biographie de son auteur et un panorama de l'époque. Ce hors-d'œuvre nécessaire n'est cependant pas l'essentiel de son introduction. Il y aborde, à l'occasion des problèmes soulevés par le *Journal*, la question de *l'effervescence apostolique autour de* 1900, la *tradition historique du travail manuel dans le clergé séculier* et les *perspectives et initiatives nouvelles* sur ce travail du clergé autour de 1900. En à peine plus de deux cents pages, aucun de ces grands thèmes ne peut recevoir un traitement exhaustif. Pourtant l'A. a rassemblé une très belle gerbe bibliographique, faite en grande partie de brochures et d'articles de journaux peu connus, et son érudition nous vaut un chapitre fort suggestif et original sur *la France, pays de mission*, vers 1900, alors que l'on aurait pu croire cette notion très récente. Son panorama sur le travail manuel dans le clergé séculier s'efforce de réunir les grandes données de la question depuis les origines chrétiennes. Bien entendu, il reste des ombres et des trous dans ce tableau. Mais il a le mérite de permettre maintenant une exploration rationnelle de ce problème à partir d'une synthèse rapide dont la méthode doit retenir l'attention. Excluant tout jugement d'ordre théologique ou philosophique, l'A. s'est efforcé de distinguer les différents niveaux auxquels s'est située la conception que l'on s'est faite du travail clérical au cours des âges, et ses significations variées à chacun de ces paliers. Il s'agit pour lui d'un « phénomène à la fois massif et buissonnant », qui « recouvre des situations diverses, des attitudes complexes ». Aussi « la signification du travail varie selon ses formes, ses conditions, ses motivations. Bien plus, au cours des âges, ce ne sont pas seulement les attitudes à l'égard du travail qui évoluent, mais la notion elle-même de travail ». L'enquête invite « à marquer, sur la ligne d'évolution, un point d'inflexion déterminant entre la période ancienne, où la pratique du travail a mis en relief ses inconvénients, mais en des temps où il est au bas de l'échelle des valeurs sociales, et une phase moderne, où sa nonpratique fait imaginer ses vertus, en un siècle où la masse des travailleurs devient une force déterminante ».

On regrette que l'A., par délicatesse envers des recherches en cours, n'ait pas plus insisté sur le rôle des prêtres physiocrates vers la fin de l'Ancien Régime. Il aurait sans doute trouvé dans cet aspect de la question une conception originale du travail, de la production et du travail clérical qui constitue vraisemblablement un pont entre la dérogeance forcée de nombreux desservants ruraux à la même époque et celle des prêtres animateurs ou créateurs de coopératives aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Sur ces derniers également, Emile Poulat s'arrête trop peu et c'est dommage. De même, il aurait fallu prendre en considération pour les XIV^e^-XVI^e^ siècles les quelques directoires spirituels à l'usage des laïcs où il est question des activités professionnelles ou mondaines. Dans les œuvres de S. Antonin, par exemple, ou dans tel opuscule attribué à Richard Rolle de Hampole, dans bien des règles de reclus ou de recluses, également, on pouvait, pour cette époque, glaner d'intéressants points de vue qui auraient enrichi le débat. Il semble surtout qu'en cette question, le travail des clercs ne pouvait se dissocier absolument de celui des religieux. Aussi regrette-t-on que, pour le XVI^e^ siècle, les Constitutions de la Compagnie de

Jésus ne soient point évoquées où une conception presque « intra-mondaine » du travail au sens large se fait jour. Or elle exerça une influence immense sur les prêtres par l'intermédiaire des règlements de Congrégations mariales cléricales qu'il aurait encore fallu citer.

Mais l'auteur sait qu'il n'a pas écrit une histoire définitive et le souligne plus d'une fois. On retiendra surtout sa méthode des paliers et des niveaux, si importante pour une véritable compréhension du problème. Nous souhaitons à l'ouvrage une nombreuse postérité qui vienne manifester sa fécondité et puisse conduire un jour à une vaste synthèse sur *christianisme et travail*, synthèse à laquelle aura contribué au premier chef cette recherche d'explorateur.

J. S.

154 RÉMOND (René).

Les catholiques, le communisme et les crises. 1929-1939. Paris, A. Colin, 1960, 288 p. (Kiosque. Les faits. La presse. L'opinion).

Préparé en collaboration avec Aline Coutrot, rédigé d'une plume alerte, agréablement illustré, cet ouvrage présente dans un ordre en partie logique, en partie chronologique un chapelet de copieuses citations, réunies par le fil d'une analyse stimulante. Savoureuses, émouvantes, ridicules, aiguës, ces prises de position affrontées les unes aux autres dans la polémique du jour apparaissent aujourd'hui sous un jour bien différent. Que de bobards acceptés parce que commodes ! Que de pronostics imprudents ! Mais c'est la vie même du catholicisme qui s'exprime ici. Nous avons désormais pour cette décennie un choix d'extraits significatifs des principaux périodiques nationaux et de quelques provinciaux lus par les catholiques.

Le soin apporté à ce travail nous fait regretter que les notices des périodiques cités ne soient pas plus homogènes et contiennent même des erreurs de dates.

R. R. qui nous a déjà donné d'importants travaux historiques, vient d'apporter une nouvelle et précieuse contribution à la connaissance des tendances politiques au sein du catholicisme français.

J. M.

155 RETIF (Louis et André).

Pour une Eglise en état de mission. Paris, A. Fayard, 1961, 144 p. (Je sais, je crois, 101).

« Aujourd'hui, c'est un monde nouveau, profondément structuré, qui oppose un refus sans ambages au projet missionnaire de l'Eglise du XX^e^ siècle... Il s'ensuit une crise religieuse qui atteint non seulement le catholicisme mais l'ensemble des religions du monde, cependant que les masses des pays en expansion manifestent un intérêt croissant pour le marxisme jugé plus efficace. Par contre-coup, chez des élites conduites à remettre en question les valeurs traditionnelles, on observe un réveil religieux... ». L'âge de la socialisation humaine, de l'énergie atomique et de l'exploration cosmique est aussi celui d'une *mutation spirituelle*. Les auteurs de ce petit livre, connus par leurs travaux antérieurs, s'efforcent de rassembler les idées brassées dans les milieux catholiques préoccupés de ces transformations, en vue « d'une immense avancée en monde païen qui soit à la fois élan collectif de l'Eglise dans son mouvement missionnaire et attitude *catholique* de chaque conscience chrétienne ».

E. P.

156 RHEINARD (M.).

Religion, Révolution et Contre-révolution. Paris, Centre de documentation universitaire, 1960, 261 p., 3 fasc. polytypés.

Ce cours de Sorbonne consacré à la Révolution française retiendra ici l'attention par l'esprit qui l'anime et les perspectives qu'il trace. L'auteur entend dépasser la classique « histoire religieuse » pour s'engager dans une étude de mentalité collective, d'idéologies et de comportements : 1) Place tenue par la religion dans la population française : « Quelle était la vie religieuse ? C'est un des points les plus attirants et les plus redoutables ». 2) Réactifs qui agissent sur la masse. 3) Aspects religieux des insurrections contre-révolutionnaires. 4) La religion révolutionnaire (voir *Arch.*, 2, pp. 73-87). 5) Les persécutions religieuses. 6) Les répercussions au dehors de la crise française. L'auteur est ainsi amené à consacrer deux chapitres très nuancés sur la religion en France à la fin de l'Ancien Régime et sur l'état d'esprit du clergé. Le second fascicule (le plus important) étudie les deux idéolo, gies religieuses adverses, contre-révolutionnaire et révolutionnaire. Un cours n'est pa un traité, et il laisse, faute de temps, bien des questions et bien des points sans les aborders mais il éveille l'intérêt, stimule la curiosité, situe nos ignorances, donne le goût de la recherche : c'est dire qu'il atteint son but.

E. P.

157 RIBADEAU-DUMAS (François).

Histoire de la magie. Paris, Les Productions de Paris, s. d. (1961), 621 p. (Préface de Robert Kanters).

Des articles publiés par la grande presse sur les guérisseurs, la divination, le spiritisme, l'astrologie, les talismans, etc., jusqu'aux cercles spécialisés dans l'étude ou la pratique de tels phénomènes, notre époque connaît une floraison remarquable des « sciences occultes » ; l'abondance des ouvrages et des revues consacrées à ces questions est d'ailleurs symptomatique. En dépit de son titre, c'est un vaste panorama historique de tout ce domaine que nous présente F. R. D. et son livre est bien d'actualité.

Relié avec soin, orné de 230 illustrations, cet ouvrage luxueux enferme une compilation très vaste, centrée sur les traditions de l'Europe occidentale à partir de l'héritage du Proche-Orient antique, selon un plan chronologique où prédomine le thème du docteur Faust. Une telle accumulation de noms, de dates, d'anecdotes, de recettes, d'histoires et de légendes produit une impression singulière ; ce que l'érudition perd en apparat critique de type universitaire, elle le gagne en impression de présence et de vécu.

Ce livre n'a pas pour but de nous présenter des explications — sur plusieurs points, des travaux sociologiques récents éclairent ces problèmes (*Arch.*, 6, nos 96, 97, 134 et *Arch.*, 10, no 84) mais il a le mérite de nous plonger avec force dans un monde que la sociologie des grandes religions tend à laisser dans l'ombre.

J. M.

158 et 159 ROBERT (Daniel).

Genève et les Eglises réformées de France, de la « Réunion » (1798) aux environs de 1830. Genève et Paris, Droz et Minard, 1961, 183 p. **Les Eglises Réformées en France (1800-1830),** Paris, P.U.F., 1961, XXXI-632 p.

Ces deux ouvrages, le premier thèse complémentaire, le second thèse principale, ont valu à leur auteur le titre de Docteur ès-Lettres, avec mention très honorable. M. Robert y aborde des problèmes en quelque sorte vierges et les traite surtout à partir de documents d'archives. De ce point de vue, comme de celui de la bibliographie, on a donc affaire à des travaux de première main particulièrement étayés.

L'idée de la thèse complémentaire est assez originale. En effet, les relations entre Genève et les Eglises réformées de France entre 1798 et 1830 manquent sinon de réalité, du moins de cordialité. Les vrais rapports se nouent entre le gouvernement français et les autorités ecclésiastiques genevoises. Les héritiers de Calvin semblent tout ignorer ou vouloir ignorer de leurs coreligionnaires de chez nous. M. Robert propose un certain nombre d'hypothèses pour expliquer cette anomalie. Il met en avant, en particulier, le caractère anti-religieux de la Révolution française, le niveau intellectuel et social inférieur des réformés français, enfin le ressentiment des Genevois devant l'occupation de leur territoire.

Dans sa thèse principale, l'auteur, rompant avec la tradition régionaliste ou biographique de l'histoire protestante en France, embrasse d'un seul coup d'œil le premier tiers du XIXe siècle. Un chapitre préliminaire tente de faire le point de la situation des réformés français pendant les dernières années de l'Ancien Régime et la Révolution. On retiendra comme particulièrement intéressante l'analyse des Articles Organiques et les hypothèses faites pour expliquer leur caractère peu concordant avec le traditionnel presbytéro-synodalisme des Eglises réformées françaises. L'A. y voit une trace du souci gouvernemental de mettre sur le même pied les divers cultes, en se basant sur l'organisation du catholicisme. Plusieurs chapitres traitent du culte, des pasteurs, des diverses régions, et des grandes questions théologiques et spirituelles qui agitent le protestantisme français de l'époque. A travers toute cette richesse d'information parfois mal exploitée, semble-t-il, on voit s'esquisser peu à peu une évolution d'une religion plutôt moralisatrice et déiste en 1789 vers des formes plus profondes et plus nettement spirituelles. On aperçoit les prodromes du Réveil dans l'étude des influences étrangères. Les aspects sociologiques sont bien mis en valeur, et de nombreux tableaux statistiques permettent de se faire une idée de l'évolution numérique à l'époque étudiée.

On ne saurait résumer un travail de ce genre. Il apporte trop et n'exploite pas assez. Mais l'A. ne cache pas qu'il a voulu essentiellement soulever des problèmes et susciter un courant d'études. Nous souhaitons vivement qu'il soit entendu.

J. S.

160 RUSSO (François), S.J.

Technique et conscience religieuse. Paris, Bonne Presse, 1961, 170 p. (Qu'en pense l'Eglise ?, 6).

Réflexions, dans la perspective du catholicisme, sur le *fait technique* : la technique

comme libération de l'homme et conquête de la nature, source d'illusion et d'idolâtrie, mais aussi d'efficacité et de rationalisation (52 p.). Suivies d'une anthologie de textes de Pie XII.

E. P.

161 SCHMIDT (Paul F.).

Religious Knowledge. (De la Connaissance religieuse). New York, The Free Press of Glencoe, 1961, XI-147 p.

L'A., nous avertit un sous-titre sur la jaquette, analyse ici la notion de connaissance telle qu'on la trouve dans les livres sacrés du christianisme, du judaïsme, de l'hindouisme, du boudhisme, du confucianisme et de l'islamisme. En fait, il se contente d'évoquer rapidement ces croyances pour montrer par une citation pour chacune, qu'elles prétendent toutes procurer des connaissances dans l'ordre cosmologique, théologique, psychologique, historique, moral, rituel, dans ceux également, de la dévotion et des attitudes. Le professeur Schmidt tente ensuite de situer, en logicien, ces connaissances religieuses par rapport aux deux grands types de connaissance logique connus : descriptif et expérimental. Il se refuse à reconnaître comme religieuse toute connaissance qui relève également d'un autre type. Finalement, il croit pouvoir affirmer un mode d'expérimentation religieuse *sui generis*, qui mène non à une connaissance mais à des attitudes. Ainsi, la fonction propre de la religion serait d'inspirer certains modes de vie, la science seule menant à des connaissances.

L'ouvrage promet plus qu'il ne tient. On se demanderait jusqu'aux dernières pages pourquoi l'A. se donne tant de mal, si la page 138 ne nous avait donné la clef de sa recherche : découvrir une base solide à une « conception purifiée de la religion ». Dans le contexte des travaux actuels sur la religion américaine, cet aveu tente le sociologue à spéculer...

On se demande, de toute manière, dans quelle mesure pareil essai de logique abstraite est véritablement légitime. Tout système de représentation informe des attitudes ; on ne peut donc pas dire que ce soit la fonction particulière de la religion. Par contre, dans la conjoncture présente, et si les analyses de Herberg, Marty, etc... sont exactes, cette fonction est peut-être bien celle de la *religion américaine* actuelle, mais cela ne dit rien sur le problème de la connaissance religieuse en général. Enfin on ne saurait épuiser le problème en extrapolant indûment sans tenir compte des différents contextes sociologiques. Le problème de la connaissance religieuse se présente-t-il de la même manière en islam, dans le taoïsme et dans le christianisme, et dans chacun de ces cas à des époques différentes ? Nous en doutons. Et comment l'affirmer d'une part et nier de l'autre toute connaissance expérimentielle non individuelle (p. 114-115) ?

J. S.

162 SCHREIBER (Thomas).

Le Christianisme en Europe Orientale. Paris, Spes, 1961, 224 p.

Dans une autre publication (« Les Problèmes religieux en Europe orientale », *Notes et Etudes Documentaires*, n° 2567), l'auteur a exposé une bibliographie plus détaillée que celle proposée ici (pp. 215-216). Une étude prolongée des publications périodiques (en particulier journaux et revues des démocraties populaires) l'a familiarisé avec un sujet traité ici avec maîtrise et avec un remarquable irénisme. « En principe le communisme s'oppose aussi bien au christianisme qu'au judaïsme et à l'Islam ; en pratique, en Europe orientale, la lutte est dirigée principalement contre le christianisme en tant que religion dominante et contre le catholicisme, en tant qu'il est la forme principale et la plus combative du christianisme » (p. 185). C'est en effet le catholicisme, ou plutôt les catholicismes est-européens qui font l'objet de l'étude, bien que les protestantismes et les églises orthodoxes y occupent une place non négligeable. Les pays couverts sont : Albanie, Allemagne orientale, Bulgarie, Hongrie, Pologne, Roumanie, Tchécoslovaquie, Yougoslavie. Un tableau récapitulatif (p. 214) donne, d'après des sources diverses, un aperçu des principales appartenances religieuses dans ces divers pays.

L'histoire des rapports entre les Eglises et les Etats est décomposée en deux grandes phases : avant la mort de Staline, depuis 1953.

Dans la première phase les rapports Eglises-Etats sont placés sous le signe de la lutte pour la destruction de la religion, et cette phase se solde par un échec : « Dans les cas où le régime communiste a tenté de *détruire* une religion ou une Eglise en Europe orientale, il n'a pas réussi » (p. 186). Cette politique anti-religieuse et anti-ecclésiastique est, dans la première partie de l'ouvrage, décomposée en ses temps stratégiques ou tactiques élémentaires : 1) Mesures contre la diffusion de la pensée religieuse (presse, enseignement, propagande ; 2) Mesures contre les associations, les institutions et les partis catholiques ; 3) Nationalisation des biens ecclésiastiques ; 4)

Rupture de relations avec le Saint-Siège ; 5) Persécution physique de l'Eglise ; 6) Tentatives en faveur de la création d'une Eglise nationale ; 7) Utilisation ou velléité d'utilisation de l'Eglise par le pouvoir... (pp. 26-70). Bien qu'on ne puisse pas parler d'une politique religieuse coordonnée dans les pays de l'Est (p. 103 et ss.), ne serait-ce que par la différence des conjonctures socio-culturelles, la nature de ces temps élémentaires est largement confirmée par les dossiers comparatifs.

La thèse de T. S. — pour autant que son ouvrage défende une thèse — serait que depuis 1953 s'est amorcée une seconde phase dite de « coexistence pacifique » (p. 102), jalonnée en particulier par le document Krouchtchev sur « les erreurs de la propagande scientifico-athéiste » (*Pravda*, 11 nov. 1954). Incidemment, il va jusqu'à relever « qu'il s'est même contracté une sorte de mariage de raison qu'aucun des partenaires n'a souhaité au départ ». L'auteur est probablement guidé vers cette induction par sa propre espérance en une meilleure compréhension mutuelle de « ces deux grandes forces vivantes en Europe orientale que sont le socialisme humaniste et la pensée religieuse » (p. 193). Mais, là aussi, il écrit sur dossier, celui de sa seconde partie (p. 83 et ss.). La mentalité de nouvelles générations tant politiques qu'ecclésiastiques serait en particulier un facteur de renouvellement. Cette partie n'en étudie pas moins avec précision aussi bien « les moyens concrets dont disposent les Eglises » (p. 107-113) que « les moyens utilisés par l'Etat pour lutter contre les Eglises » (p. 114-139). T. S. indique ce qu'il y a d'ambiguïté dans la force de résistance ou de persistance des Eglises « devenues un pôle d'attraction pour tous les opposants du régime » (p. 159) d'une part, et d'autre part, probablement atteintes intérieurement par une sorte de « guerre de classes » (Haut et Bas Clergé) (p. 157). Cependant il opine positivement : « au cours de son histoire millénaire dans cette région de l'Europe, [l'Eglise] ne s'est jamais peut-être trouvée si près du peuple qu'actuellement » (p. 160). Et cela y compris par un ralliement au moins implicite à ce qu'il y a de progrès humain et social dans l'expérience socialiste, ce ralliement *conditionnel* reflétant précisément la majorité d'une opinion nationale (p. 187 et p. 196).

S'agissant de la vie religieuse en tant que telle, quelques pages dressent succinctement un bilan de sociologie religieuse, encore que « celle-ci » n'est guère pratiquée dans les pays du bloc soviétique. Au dossier polonais (p. 172-174), dont le présent numéro des *Archives* produit quelques pièces, ajoutons les références à des enquêtes tchécoslovaques sur l'idéologie des étudiants (p. 175) et quelques indications sur le christianisme hongrois. Diagnostic général : « processus de déchristianisation parmi les ouvriers des pays de l'Est », quoique « celui-ci semble être moins rapide qu'en certains pays capitalistes, car en Europe orientale l'Eglise catholique continue à attirer une partie non négligeable des travailleurs » (p. 177). Quant aux masses paysannes, elles « semblent avoir été non pas éloignées, mais au contraire plus étroitement rattachées à leurs Eglises respectives » (p. 178).

Ce n'est pas à dire qu'une déchristianisation ne puisse s'accélérer et s'amplifier, mais il est possible que ce processus s'accomplisse par le biais d'une désidéologisation *qui en vienne à saper aussi bien le christianisme que le marxisme* (et l'athéisme) en tant que ces « *ismes* » se limitent à des idéologies : ce que T. S. nomme « une nouvelle laïcisation socialiste » (p. 178) et où nous voyons reparaître la fameuse et intraduisible « secularization ». Des journaux polonais cités ici (p. 178-179) examinent déjà cette absorption de l'athéisme par ce « laïcisme » ambigu, car, s'il élimine la religion plus sûrement qu'une propagande anti-religieuse et à ce titre apparaît à la hiérarchie ecclésiastique comme « son principal ennemi », ce même laïcisme « n'est pas moins un souci pour les communistes athées que ne réjouit guère ce gain de terrain » et qui le dénoncent comme un « athéisme bourgeois vulgaire » (p. 179). Etant donné que Marx avait justement envisagé un dépérissement de l'athéisme(comme idéologie) corrélativement au dépérissement de l'Etat, cette conjoncture, si elle se confirmait mériterait probablement d'être examinée de plus près. Cet examen demanderait entre autre que soit au préalable sociographiquement vérifié une proposition spectaculaire de l'avant-dernière page : « *la ligne qui divise la population de chaque pays de démocratie populaire en « croyants » et « athées » n'a en* 1960, *aucun rapport avec les lignes démarquant selon la classe, ou plus exactement selon l'origine sociale, les citoyens* » (p. 197).

H. D.

163 SCOVILLE (Warren Candler).

The Persecutions of Huguenots and French Economic Development 1680-1720. (La Persécution des Huguenots et le développement économique de la France). Berkeley, Univ. of California Press, 1960, XII-497 p.

Cette étude historique est une excellente mise au point sur la situation du Protestan-

tisme français à la fin du XVII[e] siècle. L'ouvrage s'ouvre sur une étude de la répartition des Protestants en France vers 1680, leur répartition géographique et aussi sociale, leur rôle économique. L'auteur évalue la population protestante entre 1 et 2 millions d'habitants puis montre les caractères de la persécution, avant et après la Révocation. Il étudie l'émigration protestante qu'il estime avec Orcibal à 200.000 soit 1% de la population française : 50.000 environ vers la Grande-Bretagne, 50 à 75.000 vers les Pays-Bas 30 à 40.000 vers les pays allemands et 25.000 vers la Suisse.

L'auteur s'attache alors à décrire la vie économique en France au temps de Colbert, peut-être d'ailleurs de manière trop optimiste, et montre que la dépression que va connaître l'économie française après 1685 est beaucoup plus liée à l'évolution de la conjoncture économique internationale qu'à l'exode protestant. Beaucoup de bourgeois sont restés, dans le Midi comme dans l'Oise (M. Goubert l'a bien montré) et M. Scoville pense que la Révocation n'a pas eu toutes les conséquences économiques qu'on lui a attribuée jusqu'ici.

Mais ce livre, qui repose sur une conception globale de l'économie pèche par manque de précisions. Certes la Révocation n'a pas eu sur l'économie française les conséquences dramatiques que certains historiens lui attribuent mais elle a eu des conséquences locales considérables, dans l'Ouest en particulier où l'activité industrielle entre les mains des protestants au milieu du XVII[e] siècle sera arrêtée par l'émigration des industriels que nul ne viendra remplacer. En fait l'auteur n'a pas suffisamment utilisé les archives locales (départementales ou municipales), pas plus qu'il ne semble connaître les travaux les plus récents de l'histoire du XVII[e] siècle français ; Goubert, Livet sont totalement ignorés et même certains travaux d'Orcibal.

Par contre il faut souligner le très grand intérêt du chapitre sur les conséquences de la Révocation et de l'émigration dans la diffusion des techniques françaises en Europe (aux Pays-Bas et en Prusse en particulier). Tel quel cet ouvrage est appelé à rendre de grands services ; le moindre n'étant pas d'être une contribution à la démythologisation de l'historiographie française.

F.G. D.

164 SIEFER (Gregor). **Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema : Kirche und Industriegesellschaft.** (La mission des prêtres-ouvriers. Faits et conséquences. Une contribution sur le thème : Eglise et société industrielle). Essen, Hans Driewer-Verlag, 1960, 335 p.

L'affaire des prêtres-ouvriers a eu un retentissement considérable même au-delà de nos frontières, et le recueil principal de documents sur cette question (*Les Prêtres ouvriers*, Paris, Ed. de Minuit, 1954) a fait l'objet d'une traduction anglaise en 1956 et allemande en 1957. Un peu de recul dans le temps facilite aujourd'hui une étude systématique et sereine des événements. Cette conjoncture aboutit ainsi à une thèse soutenue en 1959 devant la Faculté de Philosophie de l'Université de Hambourg, que l'auteur nous livre maintenant après une mise à jour et des remaniements. Reposant sur une documentation étendue et minutieuse, éclairée par des contacts personnels, ce travail constitue une contribution de premier ordre à la sociologie de ce qui fut à la fois un phénomène social très révélateur et une sorte d'enquête expérimentale.

L'analyse des faits concernant les prêtres-ouvriers est replacée soigneusement dans son contexte idéologique, historique et social, comme le montre l'économie du livre, ventilé en quatre parties de longueur très inégale.

La première partie, « Le Problème », (pp. 12-26), définit les concepts-clefs — ouvrier, prêtre, prêtre-ouvrier, adaptation (*Anpassung*), incarnation, institution —, pose et présente les pièces essentielles de la bibliographie.

La seconde partie, « Les Faits » (pp. 27-132), évoque successivement : l'arrière-plan — catholicisme social, déboires de la pastorale traditionnelle, seconde guerre mondiale, « sociologie religieuse » — ; puis le déroulement de l'expérience — chronologie de la « Mission de France » et de la « Mission de Paris », conflits dans l'Eglise, avec le patronat et avec l'appareil d'Etat, interdiction — ; enfin la situation depuis 1954 — nouveau statut de la « Mission de France », diverses formes de la « Mission ouvrière », pontificat de Jean XXIII, lettre du Cardinal Pizzardo de juillet 1959.

La troisième partie, « Les Conséquences » (pp. 133-278), montre le renouvellement des perspectives sacerdotales sur divers plans : éthique, modèles, conception de la vérité, coopération entre prêtres, etc.

La quatrième partie, « Expérience et Institution » (pp. 279-290) est, en réalité la conclusion.

L'ouvrage se termine par 41 pages d'index très précieux : tableau des tensions et crises dans le catholicisme français de 1954 à 1959, chronologie de la mission ouvrière de 1941 à 1959, sigles et abréviations, bibliographie,

index des noms de personnes. Peu de textes notables semblent avoir échappé à la liste des quelques 500 articles et ouvrages cités (mentionnons cependant l'absence de : Emile Poulat, « Note sur la psychologie religieuse des prêtres-ouvriers ». *Journal de psychologie normale et pathologique*, janvier-mars 1957, pp. 51-66).

Elève d'Helmut Schelsky, l'auteur a posé vigoureusement le problème des prêtres-ouvriers dans une perspective sociologique, comme symptôme et catalyseur de contradictions qui retentissent à l'intérieur de l'Eglise et portent leurs conséquences fondamentales bien au-delà du sort final d'institutions telles que la « Mission de Paris ». Mais le livre reste écrit du dedans du catholicisme. Sans doute un auteur qui se placerait à un autre point de vue pourra-t-il un jour analyser la seconde face du problème : la mise en perspective de l'expérience des prêtres-ouvriers à partir du monde « profane », thème qui a déjà été abordé notamment par des marxistes français qui n'apparaissent pas dans la bibliographie de Gregor Siefer.

Cette remarque est destinée à situer l'ouvrage, non à le diminuer : l'auteur a traité d'une façon approfondie et féconde le sujet qu'il a choisi. Son succès même nous fait souhaiter une extension de telles recherches.

J. M.

165 SIMON (A.).

Réunions des évêques de Belgique, 1868-1883, Procès-verbaux. Paris-Bruxelles, Nauwelaerts, 1961, 176 p. (Cahiers du Centre Universitaire d'Histoire contemporaine de Louvain, n° 17).

Faisant suite aux procès-verbaux de la période 1830-1867 (A. Simon, *Réunions des Evêques de Belgique*, 1830-1867, Cahiers du C.I.H.C., n° 10, Louvain — Paris, 1960) ce recueil couvre la période de l'archi-épiscopat de Mgr Dechamps. L'auteur analyse la plupart des pièces, avec un large recours aux citations non seulement des procès-verbaux eux-mêmes, mais encore des documents suceptibles d'en éclairer la signification (correspondances, articles, etc.). Nombreuses références aux ouvrages de l'auteur que ces documents éclairent (cf. *Arch.*, 5, n° 163, et 10, n° 193).

F.A. I.

166 SPADOLINI (Giovanni).

Giolitti e i cattolici (1901-1914). (Giolitti et les catholiques). Florence, Le Monnier, 1960, XIV-475 p.

Après trente ans de conflit entre le Saint-Siège, privé de son pouvoir temporel et de Rome même, et la génération anticléricale formée dans le culte du *Risorgimento*, Giolitti symbolise quinze années de rapprochement et de pacification entre catholiques modérés et conservateurs libéraux, sous la pression de la menace socialiste : non pas réconciliation spectaculaire de l'Eglise et de l'Etat, mais progressive rentrée des catholiques dans la vie publique, préparant, à plus longue échéance, l'éclosion de la puissante démocratie chrétienne. Ce ne sont pas seulement les positions politiques qui se modifient, mais les attitudes psychologiques qui se transforment, tandis que naissent, au sein du catholicisme, de nouveaux moyens d'influence et de nouvelles formes d'organisation. Bien préparé par ses travaux antérieurs, G. S. a su faire revivre cette période en admirateur de l'homme d'Etat et en historien familier des archives.

E. P.

167 SRINIVAS (M.N.) et al.

Caste : a trend report and bibliography. (Les Castes : tendances actuelles de la recherche et bibliographie). Oxford, Blackwell-UNESCO, 1959, pp. 133-184. (Coll. Current Sociology, La sociologie contemporaine, vol. VIII, n° 3).

L'intérêt tout négatif que la sociologie des religions portera à ce *trend report* réside dans l'observation suivant laquelle l'étude des castes, dans les années récentes, s'est portée de l'aspect religieux à l'aspect séculier et principalement économique (p. 153). On est par ailleurs frappé de voir que, parmi les neuf directions tracées aux chercheurs, aucune ne considère l'aspect religieux, si ce n'est par le biais de la question de la pollution. On est surpris, d'autre part, de ne voir cités que des articles de langue anglaise. Enfin, on regrettera la médiocrité du résumé en une langue qui veut être du français. De grossières déformations en résultent comme, par exemple, la présentation des lignes de recherches souhaitées en une liste non limitative dans la version anglaise et qui semble limitative dans la version française. Nous savons, par expérience, que la faute, en pareil cas, en incombe non aux auteurs, mais à l'organisme éditeur.

F.A. I.

168 STANKIEWICZ (W.J.).

Politics and Religion in seventeenth-Century France. (Politique et religion dans la France du XVII^e siècle). Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1960, X-269 p.

Le docteur Stankiewicz a enseigné en plusieurs Universités d'Europe et d'Amérique et publié des articles sur l'histoire religieuse des temps modernes. Son ouvrage se présente comme une étude du reflet des idées politiques depuis les Monarcomaques jusqu'à Bayle, dans la controverse relative à la tolérance. En six chapitres, il examine les points de départ, l'édit de Nantes, la doctrine et l'action de Richelieu, le triomphe du monarchisme sous Mazarin, l'absolutisme et la réaction rationaliste, les conséquences de la révocation.

Il s'agit d'une histoire des idées, telle qu'on peut la tirer des écrits et de la réflexion sur les événements. Les conceptions de la souveraineté, de ses fondements, populaires ou sacrés, de la soumission et de la résistance, de la contrainte et de la tolérance sont présentées avec une érudition et un jugement de haute qualité.

On ne saurait reprocher à l'auteur de nous avoir refusé ce qu'il ne nous a point promis : une recherche sociologique des causes et des modes du conflit des pensées. La progression successive de l'absolutisme et de son contraire, la rencontre des courants, la passion transférée du religieux au politique sont attestées par les œuvres et les actions de quelques hommes illustres, mais l'explication ne se trouve-t-elle point dans les transformations de la société ? De la cour de Charles IX aux salons de l'Encyclopédie, des élans collectifs de la Réforme (protestants ou catholiques) aux mouvements pré-révolutionnaires, des Triomphes de la Foi aux Triomphes de la Raison, quelles distances ! Le mot de Mazarin résume le présent et annonce l'avenir : troupeau fidèle, qui broute de mauvaises herbes. Le peuple a encouragé par sa lassitude et sa soumission des maximes de gouvernement qui ont suscité les maximes contraires, dont il fait, inconscient, sa pâture et qui satisferont bientôt son goût.

La structure et la vie d'une nation rendent compte des vicissitudes de la pensée mieux que ne fait le talent personnel d'un Richelieu ou d'un Bayle. Stankiewicz, évoquant la sociologie dans sa dernière page, repousse les interprétations de Max Weber, qui simplifient arbitrairement le calvinisme et la fonction de l'économie. Si la religion ne suffit à expliquer la genèse d'un système économique, la dialectique suffirait-elle à rendre intelligible la genèse et le choc des doctrines politiques ? Nous souhaitons que l'ouvrage de Stankiewicz, qui, nous le répétons, tient ses promesses, suscite la réflexion d'une historien sociologue : ce serait un second service rendu à la science.

G.L. B.

169 STEPHAN (Raoul). **Histoire du Protestantisme français.** Paris, Arthème Fayard, 1961, 391 p. (Préface du Pasteur M. Boegner. Coll. les Temps et les Destins).

Le livre de M. Stéphan envisage toute l'histoire du Protestantisme français et il a su en dégager les lignes principales. Reprenant les travaux de L. Febvre et E.G. Léonard, il souligne « le profond besoin de renouvellement moral et religieux » qui marque la fin du XV^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle. S'élevant avec force contre l'attribution d'origines étrangères à la Réforme française, il donne un utile tableau du mouvement évangélique en France. D'autre part on sera intéressé par son étude de la diffusion du protestantisme en France, encore que l'on regrette qu'il n'y ait rien pour signaler le refus du mouvement évangélique par certaines régions telle la Bretagne. On lira aussi avec intérêt ce que M. Stéphan nous dit des guerres de religion dont il a su nous donner un tableau suffisamment clair, de l'évolution du protestantisme français après l'Edit de Nantes dont il indique avec justesse et sobriété les ombres et les lumières. On sera moins satisfait de l'étude qu'il donne des conséquences de la Révocation. On regrette qu'en 1961 un historien français, après les travaux d'Orcibal ou de Scoville (*Arch.*, 12, n° 163), puisse parler de 300 à 500.000 émigrés (p. 166).

Mais surtout l'on saura gré à M. Stéphan d'avoir prolongé jusqu'à nos jours son histoire du protestantisme, et d'avoir consacré à cette période contemporaine si peu connue, une si large part. Trop souvent, certes, son texte donne l'impression d'être un catalogue, trop souvent aussi les problèmes fondamentaux, tel l'exode rural, l'urbanisation, la tendance accentuée à la diaspora, sont ou bien passés sous silence, ou bien à peine soulignés ; les renseignements statistiques sont généralement inexacts, en raison d'une certaine tendance à l'exagération : c'est ainsi par exemple que la population protestante française n'est pas de 890.000 âmes (p. 259), pas plus d'ailleurs que 100.000 Protestants n'ont quitté l'Alsace après 1871 (p. 273). On regrettera enfin la part bien étroite faite au protestantisme alsacien et au luthéranisme en général (placé sur le même plan que le baptisme). Mais on trouve ici des renseignements fort utiles sur le « Réveil », sur la montée des sectes, sur les aspects théologiques du protestantisme contemporain, et surtout des pages tout à fait remarquables sur le style protestant, qui compte parmi les plus neuves et les plus suggestives que nous ayons lues depuis long-

temps sur la pensée protestante. Mais si intéressante, si utile soit-elle, cette histoire demeure très événementielle et manque trop souvent de dimension sociologique.

F.G. D.

170 TAYLOR (Richard).

Christians in an industrial Society. (Chrétiens dans une société industrielle). Londres, S.C.M. Press, 1961, 128 p.

Ce n'est pas là à proprement parler un ouvrage sociologique. Signalons-le néanmoins pour son énumération des diverses tentatives, à l'intérieur de l'Eglise d'Angleterre, pour joindre la classe ouvrière, et pour la typologie qu'il trace des travailleurs chrétiens (« Douze hommes dans l'industrie »). L'auteur est lui-même engagé dans une expérience d'aumônerie industrielle. Parmi les formes de pastorat évoquées figure celle de prêtres-travailleurs, en assez petit nombre. Ils visent à ce que l'Eglise sous toutes ses formes soit présente dans l'usine, plutôt qu'à combler un fossé moins sensible en Angleterre qu'en France (mais le premier de ces deux objectifs n'avait-il pas aux yeux des prêtres-ouvriers français une importance toute particulière ?). Mais plus typiques des efforts anglais sont sans doute les « *Centres of Renewal* » destinés à la formation des prêtres, comme des militants chrétiens.

F.A. I.

171 VENTURA (Jordi).

Pere el Catolic i Simo de Monfort. (Pierre le Catholique et Simon de Montfort). Barcelone, Editorial Aedos, 1960, 342 p.

Ce premier ouvrage catalan recensé dans les colonnes des *Archives* est un maître livre. Dû à la plume d'un jeune historien, il conte sous l'angle catalan, l'histoire de la Croisade des Albigeois à laquelle Zoé Oldenbourg a récemment consacré un excellent travail (cf. *Arch.*, 10, nº 183). Comment et pourquoi Pierre le Catholique a-t-il été amené à prendre le parti des hérétiques, alors que sa propre orthodoxie ne fait aucun doute ? Ventura s'efforce de répondre à cette question jusqu'ici pudiquement écartée. Cette problématique permet de faire ressortir avec beaucoup de relief deux faits extrêmement importants : l'unité de la civilisation occitane de part et d'autre des Pyrénées à la période considérée, et la naissance d'un patriotisme occitano-catalan au sens moderne du mot, sous la pression de l'expédition pseudo-religieuse des barons français. La défaite de Muret sonnera le glas de l'un et de l'autre.

Jordi Ventura a le mérite de ne négliger aucune des sources à sa disposition. Tout lui sert à éclairer les faits, depuis la moralisante *historia Albigensis* de Pierre de Vaux de Cernay jusqu'aux élans lyriques et vengeurs des troubadours, en passant par les archives de la couronne de Catalogne-Aragon. Le résultat est une passionnante fresque de la civilisation occitane et un récit passionné de ce « cas manifeste de génocide par la force des armes » que fut la Croisade.

Le sociologue appréciera tout particulièrement la partie consacrée à la religion cathare et à sa signification sociale. Pour l'auteur, toutes les classes sociales ont été touchées par le Catharisme. Peut-être exagère-t-il son succès populaire, encore que les documents citent bien des hérétiques dans un très grand nombre de professions. L'attrait de la doctrine des « purs » sur les petits et les grands serait lié à l'idéal de pauvreté évangélique pour les premiers, à ses répercussions sur l'Eglise trop nantie pour les seconds. Ceux-ci cherchaient en effet à éliminer le clergé de la propriété foncière où il constituait un rival beaucoup trop envahissant et à s'enrichir par la spéculation commerciale et bancaire condamnée par Rome. Dans le changement social qui commençait à se dessiner en Occitanie, où la noblesse devenait de moins en moins terrienne et où fut fondée la première forme de société par actions, le Catharisme par ses attaques contre la propriété et la richesse cléricales apparaissait comme l'allié naturel des petits opprimés par elle et des grands condamnés par son éthique retardatrice.

On sait que nombre de prédicateurs cathares étaient tisserands. Cette profession a entretenu, au Moyen Age, une affinité toute spéciale avec l'hérésie. La sociologie et l'histoire marxistes ont tiré de ce fait des conclusions bien connues. Pour Ventura l'attirance du tissage sur les « parfaits » s'expliquerait par des considérations religieuses et apostoliques. D'une part saint Paul « tissait » des tentes, d'autre part la vente des produits du tissage justifiait des voyages et des déplacements que l'on utilisait pour prêcher la foi cathare.

L'ouvrage de Ventura se lit très facilement. Sa documentation est très sûre. Dans le domaine des explications, il prête peut-être plus le flanc à la critique. Il mérite en tout cas la lecture et servira, on en est certain, à relancer la recherche sur plus d'un point.

J. S.

172 VERSCHEURE (Jacques), DEPROST (Gérard), TRAULLE (Claude).

Aspects sociologiques de la pratique dominicale. Diocèse de Lille. Lille, Centre diocésain d'études socio-religieuses, 1961, 380 p.

On pouvait s'attendre à ce que le centre diocésain socio-religieux le plus important de France donne en matière de pratique dominicale une analyse exemplaire. Le lecteur n'est pas déçu. Le diocèse de Lille nous est d'abord présenté sous ses aspects historique, démographique, géographique et ecclésiastique. La méthode d'enquête est ensuite exposée rapidement, ainsi que la procédure d'exploitation (on apprend ainsi que chaque paroisse a reçu un fascicule de 17 pages concernant son propre cas). La question du classement professionnel est résolu par une double question, l'une « fermée » demandant aux sujets de se classer dans l'un des groupes de l'I.N.S.E.E., l'autre « ouverte ». L'analyse des taux de pratique est ensuite envisagée dans ses caractéristiques globales : au-delà des simples constatations, quelques *lois* — valables au moins dans l'aire considérée — sont mises en évidence. Ainsi les taux de pratique diffèrent d'autant moins selon les sexes, que ces taux sont eux-mêmes plus bas : la proportion de pratique chez les hommes est presque régulièrement la moitié de ce qu'elle est chez les femmes (Annexe 8, p. 302). Toutefois, étant données les quelques exceptions, la corrélation n'est que de 59. Les classes d'âges sont examinées avec soin, ainsi que leurs combinaisons avec le sexe et la localité. On observe ici un phénomène inverse du précédent : chez les jeunes, dont la pratique est plus élevée, la différence de taux est plus forte que chez les adultes.

Une attention particulière a été portée à l'analyse du taux de pratique de la population active. Six *groupes* ont été retenus : agriculteurs ; patrons, cadres et professions libérales ; employés ; personnels de service ; armée-police ; ouvriers. L'avantage de cette répartition est de fournir des classes statistiques de dimension comparable. En outre, à l'intérieur des groupes, 18 catégories ont été maintenues. On remarquera qu'après les agriculteurs, viennent immédiatement et pratiquemment *ex-aequo* les taux des industriels et des cadres supérieurs et moyens. Les mineurs sont tout en bas de l'échelle, avec 2,4%, alors que les autres ouvriers se situent à 8%, à peine moins qu'armée-police (8,9%). Contremaîtres et employés sont dans la zone moyenne, avec respectivement 19,3% d'une part, 19,5% (commerce) et 23,9% (bureau) d'autre part. On regrette qu'une catégorie comme « instituteurs-services sociaux et médicaux » (26,7%) soit vraisemblablement très disparate du point de vue de la pratique, mais il était difficile de s'écarter du code de l'I.N.S.E.E. La pratique des groupes est ensuite étudiée selon les zones et communes.

C'est enfin le niveau d'études, puis le « genre » d'études (enseignement public ou privé) qui servent à différencier les pratiquants. En ce qui concerne ce second point, les auteurs ne disposaient pas, au moins pour les adultes, de statistiques rétrospectives de la scolarisation publique ou privée des actuels habitants du diocèse. Aussi n'a-t-il pas été possible de comparer le taux de pratique des anciens élèves des enseignements public et privé. En revanche, la population pratiquante se répartit entre sujets ayant fréquenté l'un ou l'autre type d'enseignement à chaque niveau d'études. Une conclusion s'impose : chez les plus jeunes, la proportion d'anciens élèves de l'école publique est plus forte. Augmentation du taux de pratique des anciens élèves de l'enseignement public, ou tout simplement, augmentation de la population de l'enseignement public ? Les auteurs ne concluent pas définitivement, faute de données.

Un gros effort graphique a été fourni et des annexes de méthodologie statistique complètent fort heureusement ce travail dont la richesse permet sans doute une exploitation encore plus poussée, au moins à titre d'exercice pour les apprentis-sociologues.

F.A. I.

173

Visages de l'Oise. Beauvais, Imprimerie J. Laporte, 1958, 73 p.

Deux cartes et une série de graphiques indiquant le taux de pratique dominicale par âges et professions, à l'exception des villes montrent le « visage religieux » du département (pp. 61-71). Un sondage effectué le 18 novembre 1956 dans 47 paroisses urbaines révèle une migration dominicale (20%) vers ces centres, une baisse de la pratique supérieure chez les jeunes urbains (15 à 19 ans) à celle des ruraux. L'étude statistique minutieuse des déplacements de travail et de la démographie par commune (pp. 5-60), — malheureusement difficile à utiliser à cause du manque de totalisations par colonne, — fait regretter la trop courte documentation chiffrée concernant les comportements religieux et la brièveté des commentaires qui s'y rapportent.

M. V.

174 WEISER (Francis X.).

Fêtes et coutumes chrétiennes de la liturgie au folklore. Paris, Mame, 1961, 281 p.

Ce livre de vulgarisation poursuit un but pastoral et ne comporte ni bibliographie, ni discussion critique. Le P. Weiser passe en revue une quinzaine de fêtes, diverses périodes liturgiques, le dimanche, etc., pour en étudier l'histoire, la liturgie et le folklore ; les notations sont donc nécessairement très rapides (une page et demi sur le carnaval). Dans cette perspective, la genèse « païenne » de nombreuses croyances et célébrations est rejetée au rang des superstitions ou du choix astucieux de dates traditionnelles pour des fêtes à contenu entièrement nouveau. C'est dire que cet ouvrage est assez éloigné des travaux modernes de sociologie du culte (les 10 p. consacrées à la « vénération des saints » sont très caractéristiques à cet égard) et des recherches liturgiques en honneur en France. Ces caractères sont sans doute plus frappants dans la traduction française que dans l'original américain, en raison des orientations actuelles du catholicisme et des sciences religieuses dans notre pays.

J. M.

175 WHITE (C.M.N.).

Elements in Luvale Beliefs and Rituals. (Croyances et rituels des Luvale). Manchester, Manchester University Press, 1961, XV-78 p. (Coll. The Rhodes-Livingstone Papers, n° 32. Bibliographie).

Dans ce petit et intéressant ouvrage, C.M.N. White complète certaines études antérieures qu'il nous avait données sur la société Luvale dans la même collection (n° 29 et 30).

Deux faits méritent d'être soulignés dès le début : a) l'extrême complexité des rituels dans la société traditionnelle Luvale (p. IX) ; b) l'absence totale d'Eglise séparatiste dans la société Luvale actuelle, hormis quelques *Témoins de Jéhovah* « dans le district de Kabompo, et il faudrait ajouter dans le Nord Mankoya, mais pas à Balovale même... » (p. 72).

Ce qui présente le plus d'intérêt pour la sociologie religieuse africaine, c'est d'une part la description minutieuse de la *signification des rituels* et d'autre part, *la comparaison constante* que fait M. White avec les travaux et conclusions de M. Wilson sur les Nyakussa et de T.W. Turner sur les Lunda. Ainsi ce n'est pas seulement une monographie descriptive que nous offre White, mais un véritable cadre pour une sociologie comparée de la dynamique des croyances et des rituels dans les sociétés africaines, face au christianisme. En effet, une simple phénoménologie des « rites de circoncision » chez les Luvale, du « culte des ancêtres », de tout l'appareil cosmologique (pp. 28-45), de la « magie et de la sorcellerie » (p. 60-67), du rôle des missionnaires, etc., nous eût laissé une pénible impression de déjà vu ou de déjà connu. Au contraire, l'interprétation fine que l'auteur donne de ces matériaux fait de ce petit ouvrage une des meilleurs études du genre.

F.N.S. A.

176 WILSON (Bryan R.).

Sects and Society. (Les sectes et la société). Londres, Heinemann, 1961, X-397 p.

Après les suggestions et les approches de Max Weber et les développements de Trœltsch, la sociologie des sectes a tendu à devenir une spécialité américaine. Les raisons de cette émigration se passent de commentaires. Cependant, cette quasi-exclusivité de la recherche en ce domaine n'est pas allée sans quelque dommage. En effet, la situation américaine a fini par apparaître normative et ses conclusions applicables à toutes les sectes de tous les temps. Il y avait là, de toute manière, une pétition de principes contestable. Peut-être fallait-il, pour le démontrer, abandonner les rivages d'Outre-Atlantique et tourner les projecteurs vers quelques cas européens contemporains. Le professeur Wilson vient précisément de se livrer à ce changement de décors dans un ouvrage dont on doit souligner tout de suite l'importance et la très grande valeur.

L'A. nous livre ici les résultats d'une longue enquête sur le terrain et dans les livres. Sa recherche a envisagé l'histoire et la vie présente de trois sectes en Angleterre : le mouvement pentecôtiste « Elim », la science chrétienne et les christadelphiens. Dans chaque cas il a étudié cinq points : les croyances, l'histoire, l'organisation, les enseignements sociaux, et la composition sociale du groupe. L'ouvrage se termine par des appendices statistiques et une excellente bibliographie suivie d'un très utile index. On a donc affaire à un travail méthodique, clair, particulièrement bien documenté et facile à manier.

M. Wilson s'attaque à deux poncifs de la sociologie des sectes : la secte est un mouvement religieux des classes pauvres, la secte devient dénomination dès la seconde génération par accommodement au monde ambiant. Il attire l'attention sur l'importance des structures internes de la secte et étudie leur

mécanisme, ce qui lui permet de rendre compte des schismes en des termes nouveaux par rapport à l'analyse classique de R. H. Niebuhr. L'idée la plus importante de cette recherche semble être la suivante : à côté de la pression sociale il faut tenir compte des besoins nouveaux des nouvelles générations. Celles-ci ne peuvent pas considérer le mouvement auquel elles adhèrent avec les mêmes yeux que leurs aînés. Par ailleurs, les fils de convertis de la première génération n'adhèrent pas nécessairement à la secte, et cette dernière continue de recruter des membres qui forment, à leur tour, une première génération. La rencontre de ces différents « groupes d'âge » et leur activité dans le cadre d'une structure sociale particulière va donner à la secte un visage nouveau certes, mais pleinement sectaire et conséquent avec ses prémisses dogmatiques et structurelles. Aussi l'A. insiste-t-il sur la description de la secte établie, selon la terminologie de J. M. Yinger, et non sur l'aspect dénomination cher à Niebuhr et à son école. L'étude de la composition sociale des trois groupes en cause permet à Bryan Wilson de montrer que la secte peut naître en milieu non aliéné et se maintenir à cet état même dans le cas d'un changement de niveau social, pourvu que la société globale elle-même progresse dans le même sens.

Ici, une réserve s'impose. L'A. a surtout prouvé ce dernier point par référence à la Science Chrétienne. Bien que l'on soit persuadé de la valeur de ses conclusions, on peut se demander si l'exemple est probant. En effet, la fondation de Mary Baker-Eddy est-elle bien une secte ? La recherche semble souvent le supposer et Bryan Wilson a suivi cette tendance, tout en prévenant qu'il emploie le terme secte dans un sens plus large que certains sociologues. On serait, encore ici, tout à fait disposé à le suivre, bien des particularités traditionnellement associées à ce vocable dans beaucoup de typologies paraissant, de fait, assez adventices. Mais le sacerdotalisme (au sens large) et la hiérarchisation savante de la Science Chrétienne n'empêchent-ils pas son inclusion sous la rubrique des sectes ? Mieux : peut-on véritablement traiter de ce mouvement comme d'un mouvement chrétien ? Notre A. sait pourtant, puisqu'il le dit (p. 121-22), que la révélation « bakeréddyste » se met sur le même pied que celle de l'A. T. et du N. T. On n'est donc plus en face d'un groupe chrétien. On croirait facilement que la Science Chrétienne est une société de pensée illuministe (*cult* en anglais sociologique d'Amérique). Mais alors l'analyse de M. Bryan Wilson ne nous apprend rien, dans ce cas, que nous n'attendions en effet selon une problématique suggérée par Martin E. Marty (*Arch.*, 11, n° 79).

Ceci dit, il reste que l'ouvrage de Wilson marque une étape très importante dans la sociologie des sectes. Nos réserves mêmes n'impliquent aucunement que les conclusions soient contestables. Certaines d'entre elles ne sont pas complètement prouvées par les cas choisis ; c'est tout.

J. S.

177 WOOG-GARRY (Valentine).

Histoire, doctrine et rites des principales religions. Paris, Dervy-Livres, 1959, 573 p. (Histoire et tradition).

Cet ouvrage de vulgarisation est fait de compilations superficielles dont on peut se faire une opinion suffisante en extrayant une phrase de la préface et une autre de la conclusion : « Les sauvages d'aujourd'hui, qui sont les descendants dégénérés des grandes races civilisées éteintes, ne sont pas demeurés sans croyance religieuse » ; « Alors que l'Oriental n'ambitionne que le développement intensif de sa vie intérieure, l'Occidental se livre tout entier à la vie extérieure ».

L'auteur a voulu faire l'apologie de l'ésotérisme. Il est fâcheux que les tenants de cette orientation se privent si souvent des ressources d'une solide méthode critique.

J. M.

178 WRIGHT (Arthur).

Buddhism in Chinese History. (Le Bouddhism dans l'histoire de la Chine). Stanford (Californie), Stanford University Press, 1959, XIV + 144 p., 8 pl.

En six conférences de haute vulgarisation, M. W. a traité un sujet qui est une des grandes données de l'histoire de l'Extrême-Orient, à savoir : la diffusion du bouddhisme en Chine et la transformation de la culture chinoise sous son influence.

Après nous avoir introduit dans la société et la pensée de l'empire des Han (206 avant — 220 après J.-C.), M. W. nous montre la première étape de l'infiltration du bouddhisme à partir du premier siècle après J.-C. jusqu'à la conquête de la Chine du Nord par les Huns (317). Durant la période qui suit, le bouddhisme se développe dans l'ensemble de la Chine, bien que celle-ci soit divisée politiquement. Aussi dans le Nord le bouddhisme prendra-t-il un autre caractère que dans le Sud, où de grandes familles chinoises gouvernent le pays en une succession de petites dynasties. (Chap. 3). Le bouddhisme atteint son apogée après la

réunification de l'empire sous les Souei et les T'ang (579-905), surtout durant le septième et le début du huitième siècle (chap. 4), pour ensuite commencer son déclin, tant pour des raisons politiques et économiques que par le fait de son assimilation totale à la société chinoise et la naissance du Néo-confucianisme. (Chap. 5). Un dernier chapitre évalue ce qui, à l'heure actuelle, subsiste en Chine comme éléments et réminiscences bouddhiques.

Faisant ainsi le point sur un sujet qui est « à la fois lié à l'histoire d'une grande civilisation, et révélateur pour les problèmes d'échanges entre cultures en notre temps », il s'agit moins pour M. W. de tracer l'histoire du mouvement bouddhiste en Chine que de montrer celui-ci à travers les données de l'histoire chinoise. Parmi elles priment les faits qui ont trait à l'histoire politique et économique ; car, quoique dans la préface l'auteur fasse allusion à la théorie du sociologue et historien américain Robert Redfield concernant les modalités de l'interaction des classes dans des sociétés dualistes comme celle de la Chine traditionnelle, les questions relevant de l'histoire sociale restent à l'écart. Ainsi, pour le chapitre concernant l'introduction du bouddhisme, l'auteur relève avant tout, comme tant d'autres avant lui, la ruine de l'empire des Han et la crise intellectuelle des esprits confucéens comme seule raison du succès de la nouvelle religion ; et bien que l'auteur indique, après Maspero, l'importance du système taoïste, dont les concepts ont permis au bouddhisme dans son stade initial de se faire comprendre en Chine, il manque cependant de donner à ce phénomène sa véritable importance, à savoir : qu'il y eut en Chine, antérieurement à la pénétration du bouddhisme, une religion « taoïste » des masses qui avait préparé le terrain au bouddhisme, assurant ainsi son implantation durable.

Malgré ces réserves, ce petit livre a cependant le grand mérite d'être une introduction accessible, utile, et jusqu'ici unique, à l'histoire du bouddhisme en Chine. Une bibliographie sélectionnée à la fin de l'ouvrage donne un bon aperçu des principaux ouvrages dans ce domaine.

K. S.

Les dépouillements de revues et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique *ont été assurés par* : F. N'sougan AGBLEMAGNON, Roger BASTIDE, Solange BERNARD-THIERRY, Jean BOTTERO, Henri DESROCHE, F.-G. DREYFUS, Friedrich FURSTENBERG, Reine GOLDSTEIN, Jean HADOT, F.-A. ISAMBERT, Christiane LACOUR, Gabriel LE BRAS, Marie-Louise LETENDRE, Jacques MAITRE, Marie-Rose MAYEUX, Michel MESLIN, Emile POULAT, K.-M. SCHIPPER, Jean SÉGUY, J.-P. VERNANT, Monique VINCIENNE, P.-H. VRIJHOF.

RECTIFICATIF

A la demande du Professeur J.-P. KRUIJT, dans *Arch.*, 9, p. 55, nous signalons qu'au lieu de : « Je suis surpris de constater que le nombre de gens qui n'appartiennent à aucune église est beaucoup plus faible maintenant qu'il y a un siècle, en 1847 par exemple, où ce nombre était de 17 % », il faut lire : « Le nombre de gens qui n'appartiennent à aucune église était négligeable il y a un siècle et est de 17 % en 1947. Néanmoins, je suis surpris de constater que l'augmentation, continue pendant le 19e siècle et jusqu'en 1947, est plus faible à partir de cette date. » Nous nous excusons de cette erreur de transcription.

Imprimerie G. de Bussac — 2, cours Sablon — Clermont-Ferrand
Dépôt légal n° 584. — 4e trimestre 1961